

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

FONDEMENT PHILOSOPHIQUE DU CONCEPT D'ÉTHIQUE  
ET SON APPLICATION DANS LE CHAMP DU MANAGEMENT

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DE LA GESTION

PAR  
BABAK MASSOUMI-LARI

12 FÉVRIER 2015

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»



## REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier le professeur Mehran Ebrahimi, le directeur de ce mémoire, pour ses encouragements et son comportement amical envers moi. Dans une société affamée de temps, il a toujours été disponible pour répondre à mes questions, que ce soit par téléphone, par courriel, ou autour d'un café. Je tiens aussi à le remercier pour les références qu'il m'a données concernant les ouvrages des auteurs dont les idées m'ont considérablement guidé dans l'écriture de ce texte. Ce fut un privilège de travailler sous la direction de Monsieur Ebrahimi, et cette expérience a été pour moi des plus enrichissantes.

De même, je tiens à remercier l'École des sciences de la gestion de l'UQAM pour m'avoir accordé le temps dont j'avais besoin pour faire ce travail.

J'aimerais aussi remercier Vida Dardachti pour avoir accepté le travail de correction et de mise en page de ce texte.

## TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES TABLEAUX .....	vii
LISTE DES FIGURES .....	viii
RÉSUMÉ .....	ix
INTRODUCTION .....	1
PREMIÈRE PARTIE	
ÉTHIQUES D'ORIGINE NON EUROPÉENNE .....	5
CHAPITRE I	
ÉTHIQUES AFRICAINES .....	5
1.1 L'importance du caractère .....	7
1.2 Une éthique humaniste .....	9
1.3 Finalité de richesse .....	11
1.4 Communauté .....	13
1.5 Gestion de la société .....	13
1.6 Rapport avec autrui .....	14
CHAPITRE II	
ÉTHIQUE NAVAJO .....	16
2.1 La philosophie naturelle des Navajos .....	17
2.2 L'importance de la connaissance .....	21
2.3 Quelques particularités du système moral Navajo .....	21
2.4 Finalité de richesse .....	26
2.5 Communauté .....	27
2.6 Gestion de la société .....	28
2.7 Rapport avec autrui .....	29
CHAPITRE III	
BOUDDHISME .....	31
3.1 Quelques notions et croyances du bouddhisme .....	32
3.1.1 Les quatre nobles vérités .....	32

3.1.2 Le chemin octuple.....	34
3.1.3 Le Karma et l'interdépendance des phénomènes.....	35
3.1.4 Les actions kusala et akusala .....	37
3.2 Finalité de richesse .....	39
3.3 Communauté .....	40
3.4 Gestion de la société.....	41
3.5 Rapport avec autrui .....	42
CHAPITRE IV	
ZOROASTRISME.....	43
4.1 Contexte social.....	43
4.2 Quelques croyances métaphysiques et théologiques du zoroastrisme.....	45
4.3 Quelques particularités de l'éthique zoroastrienne.....	47
4.4 Finalité de richesse .....	54
4.5 Communauté .....	55
4.6 Gestion de la société.....	56
4.7 Rapport avec autrui .....	56
DEUXIÈME PARTIE	
ÉTHIQUES D'ORIGINE EUROPÉENNE .....	59
CHAPITRE I	
AGATHOS ET ARÉTÉ DANS LA SOCIÉTÉ HOMÉRIQUE .....	59
1.1 Agathos.....	59
1.1.2 Arété.....	60
1.2 Période de transition .....	61
1.3 Les sophistes .....	63
CHAPITRE II	
SOCRATE.....	66
CHAPITRE III	
PLATON .....	73
3.1 La République.....	74
3.1.1 La justice .....	75
3.1.2 La formation d'une Cité .....	77
3.1.3 L'éducation.....	81
3.2 Finalité de richesse .....	83

3.3 Communauté.....	84
3.4 Gestion de la société.....	88
3.5 Rapport avec autrui .....	90
CHAPITRE IV	
ARISTOTE.....	91
4.1 Bien et finalité.....	91
4.2 Eudaimonia .....	93
4.3 La téléologie .....	94
4.4 L'âme.....	97
4.5 Les Vertus.....	100
4.6 Finalité de richesse .....	103
4.7 Communauté.....	104
4.8 Gestion de la société.....	108
4.9 Rapport avec autrui .....	109
CHAPITRE V	
NICOLAS MACHIAVEL.....	111
5.1 Le Prince.....	112
5.1.1 La virtù.....	114
5.1.2 L'image de l'Homme .....	115
5.1.3 La fin justifie les moyens .....	117
5.2 Finalité de richesse .....	120
5.3 Rapport avec autrui .....	121
5.4 Communauté et la gestion de la société.....	121
CHAPITRE VI	
THOMAS HOBBS .....	124
6.1 Léviathan .....	125
6.1.1 L'état de nature.....	127
6.1.2 Les lois de nature .....	129
6.1.3 L'Homme artificiel et le souverain .....	129
6.2 Finalité de richesse.....	131
6.3 Gestion de la société.....	132
6.4 La communauté.....	133

6.5 Rapport avec autrui .....	134
CHAPITRE VII	
UTILITARISME .....	136
7.1 Conséquentialisme .....	136
7.2 Jeremy Bentham.....	138
7.2.1 Quelques remarques sur l'utilitarisme de Bentham .....	139
7.3 John Stuart Mill.....	143
7.3.1 Quelques remarques sur l'utilitarisme de Mill .....	144
7.4 Utilitarisme de l'acte et de la règle.....	146
7.5 Finalité de richesse .....	148
7.6 Gestion de la société.....	151
7.7 Communauté.....	152
7.8 Rapport avec autrui .....	154
TROISIÈME PARTIE	
ÉTHIQUE DANS LE CHAMP DU MANAGEMENT .....	158
CHAPITRE I	
LE CONTEXTE SOCIOPOLITIQUE, PHILOSOPHIQUE ET ÉCONOMIQUE.....	158
1.1 Aperçu historique .....	158
CHAPITRE II	
TELOS / MISSION .....	173
2.1 Vision et mission.....	176
CHAPITRE III	
RATIONALITÉ.....	186
3.1 Rationalité en éthique .....	189
3.2 Rationalité en management.....	192
CHAPITRE IV	
VERTU / EXCELLENCE.....	197
CONCLUSION.....	202
BIBLIOGRAPHIE .....	204

## LISTE DES TABLEAUX

Tableau	Page
1.3.1 Quelques préceptes bouddhistes.....	38
1.3.2 Quelques préceptes bouddhistes (forme positive, première personne singulier)...	39
3.3.1 Différentes sphères et critères de la rationalité.....	189

## LISTE DES FIGURES

Figure	Page
1.1.1 Les crocodiles siamois.....	12
2.3.1 La hiérarchie sociale dans la Cité platonicienne.....	79

## RÉSUMÉ

À travers cette étude nous essayons d'approfondir notre compréhension de l'éthique et la façon dont plusieurs de ses concepts centraux sont compris et appliqués en management. Après avoir abordé un nombre de systèmes d'éthique de différentes zones culturelles et géographiques, nous avons comparé la façon dont la finalité, la rationalité et les vertus sont comprises dans ces systèmes avec la façon dont ces mêmes éléments sont compris et appliqués en management. Nous concluons que la finalité, la rationalité, et la vertu en management visent souvent des objectifs considérablement limités et plus proches par rapport aux systèmes d'éthiques que nous avons étudiés; cette approche de vision très courte contribue aux différentes sortes de problèmes sociopolitiques, économiques, et environnementaux.

**MOTS CLÉS :** Éthique en management, rationalité, finalité, vision et mission, excellence, individualisme, systèmes d'éthique.



## INTRODUCTION

Le management, une discipline expressément orientée vers l'action, est incessamment à la recherche de solutions pour des problèmes pratiques de tous ordres. Dans cette discipline, nous sommes souvent confrontés à la difficulté d'appliquer une multitude de normes et de standards dans un monde et dans des circonstances qui changent constamment. Dans ce sens, le management se retrouve souvent avec des problèmes et des défis de toutes sorte et de toutes tailles. D'autre part, l'éthique, elle aussi explicitement orientée vers l'action, s'occupe des questions et des solutions pratiques pour mieux vivre dans la société. Les sociétés humaines changent avec les développements scientifiques, philosophiques, économiques, politiques, etc. Avec ces changements, les systèmes d'éthique doivent être capables d'offrir des solutions pratiques pour mieux vivre dans les nouvelles conditions sociales, sinon elles deviendront obsolètes. Dans ce sens, l'éthique aussi, tout comme le management, se trouve toujours confrontée à des défis de toutes sortes et de toutes tailles.

Le management et l'éthique devraient être, en principe, de proches collaborateurs : « Le management est toujours plongé dans une société donnée à un moment très précis de son histoire. » (Déry, 2009, p. 8) Le management est donc né dans une culture qui possède déjà, du moins, une sorte d'éthique. Pour des raisons pratiques, les solutions que nous offre le management doivent être alignées avec les normes et les standards éthiques existant dans la société, sinon elles risqueront de ne pas y être acceptées. Dans ce sens, une collaboration étroite entre le management et l'éthique semble être incontournable. Pourtant, le management semble éprouver, surtout dernièrement, une certaine difficulté de cohabitation avec l'éthique. Cela dit, à travers plusieurs exemples et analyses, en considérant le contexte sociopolitique dans lequel le management a évolué, nous tentons de démontrer que cette discipline souffre d'une insuffisance morale considérable.

Pour ce faire, nous commençons d'abord par explorer ce qu'est l'éthique dans différentes zones culturelles et géographiques, puisque la réalité de notre société contemporaine, le pluralisme dans lequel nous vivons de nos jours, exige que nous ayons une

vision plus globale et inclusive de ce concept. Nous avons choisi de commencer notre quête en parlant d'éthiques africaines, Navajo, bouddhique, et zoroastrienne. Donc, notre première partie traite les éthiques d'origine non-européenne. Ces différents systèmes nous montrent qu'il existe plusieurs particularités communes en ce qui concerne l'acception du concept d'éthique dans différentes cultures, même si géographiquement elles sont, dans certains cas, très éloignées. Nous verrons que chacun de ces systèmes sont construits autour des éléments comme une vision plus ou moins claire du monde, une mission et une finalité de l'homme, un nombre de vertus, etc.

Le non-respect, ou du moins très peu de respect, pour notre environnement naturel dans la gestion de nos entreprises est devenu dernièrement une menace existentielle pour tout être vivant. À cet égard, l'étude de l'éthique Navajo, un système qui a une vision non anthropocentrique du monde et dans lequel l'environnement naturel occupe une place primordiale, nous a appris quelques leçons importantes dans la première partie. D'autre part, dans un monde teinté d'individualisme, le traitement de l'éthique africaine, avec sa forte emphase sur le rôle de la communauté, la confraternité et l'entraide pour le bien-être de l'homme, nous est apparu important.

Aujourd'hui, les ouvriers et les salariés se sentent de plus en plus démotivés. Des techniques comme l'organisation scientifique du travail, des fois ne visant qu'à maximiser le profit, a changé la signification du travail humain, plaçant ainsi un lourd fardeau sur les épaules des citoyens. Or, l'éthique bouddhique, un système qui vise la suppression de la souffrance, et qui voit le travail humain comme étant un contexte où chacun peut développer ses facultés et ses potentialités, s'est avérée pertinente à être étudiée dans la première partie de ce mémoire. Et finalement, nous avons trouvé l'éthique zoroastrienne très intéressante pour l'accent qu'elle met sur, entre autres, la pratique quotidienne et le sens commun, la véracité, et l'énorme respect qu'elle montre pour l'environnement – tout comme l'éthique Navajo. Là où nous avons observé l'existence d'une carence morale dans la vie organisationnelle de nos jours, nous avons ajouté un système qui puisse combler et qui réponde à cette lacune pour montrer la différence entre la vision et la pratique du management et celles de l'éthique. Ces lacunes constituent, en fait, une preuve d'insuffisance morale existante dans le monde de la gestion.

La deuxième partie porte sur un nombre de systèmes d'éthique d'origine européenne. Cette partie commence par une brève explication de quelques notions clés d'éthique dans les sociétés homériques, nous permettant de mieux comprendre les idées de Socrate, de Platon, et d'Aristote qui suivent subséquemment. Il nous semblait impossible d'approfondir le concept d'éthique dans une société occidentale comme la nôtre, sans un détour à la fois dans le temps et dans la discipline de la philosophie morale occidentale. Les idées de Socrate, de Platon, et d'Aristote ont largement influencé, et le font toujours, la pensée morale occidentale. L'éthique des vertus d'Aristote était un très bon exemple pour comprendre le fondement d'un système d'éthique, ce philosophe ayant abordé la vision, le *telos* de l'homme, les vertus, et la rationalité avec une lucidité exemplaire dans son *Éthique à Nicomaque*. Le pouvoir, et la politique en général, sont une des composantes importantes du management. Nous avons choisi de parler de la *République* de Platon, puisque dans ce livre la philosophie politique et la philosophie morale de ce penseur sont entrelacées. La *République* était un bon model pour mieux cerner les liens délicats qui existent, ou devraient exister, entre la politique et l'éthique. D'autre part, il n'est pas possible de comprendre la philosophie morale des anciens sans être plus ou moins familiarisés avec, entre autres, leurs autres idées en politique, métaphysique, physique, et épistémologie. Ainsi, où nous l'avons pu, nous avons essayé de respecter la totalité de leurs idées en évitant, autant que possible, une approche en silos.

Après les philosophes anciens, dans la deuxième partie, nous parlerons de Machiavel et de Hobbes. Même si ces derniers ne sont pas des philosophes moraux, leurs pensées, surtout en politique, ont pourtant amplement influencé notre vision du monde ainsi que notre comportement. La séparation entre politique, morale et religion était proposée par Machiavel. Le contrat social, l'égoïsme psychologique, et l'individualisme de Hobbes ont persuadé un grand nombre de penseurs importants qui sont venus après lui. De plus, les idées politiques de Machiavel et de Hobbes diffèrent substantiellement de celles de Platon. Dans les chapitres abordant Machiavel et Hobbes, nous allons expliquer comment ces derniers ont interprété le pouvoir et la vie politique à travers ces écrits. Ensuite, nous terminons la deuxième partie en explorant la notion d'utilitarisme, un système qui a beaucoup de partisans de nos jours. La popularité actuelle de ce système a été une des raisons pour lesquelles nous avons choisi d'en inclure l'étude dans notre travail. En traitant de l'utilitarisme, nous n'avons pu éviter de

mentionner les idées de John Stuart Mill et de Jeremy Bentham, puisque ces derniers sont parmi les auteurs les plus influents de ce courant de pensée. Nous avouons que l'éthique stoïcienne, chrétienne, la déontologie de Kant et plusieurs autres systèmes importants nous ont échappés dans la deuxième partie par manque de temps. Cependant, il faut noter que nous n'avions pas l'intention de parler de tous les systèmes d'éthique du monde ; ceci aurait été une démarche trop ambitieuse, et peut-être à caractère trop historique pour ce texte. Tout comme les systèmes étudiés dans la première partie, les systèmes que nous traitons dans la deuxième partie apportent chacun une vision plus ou moins claire du monde et de l'homme, une mission et une finalité de l'homme, et un nombre de vertus.

La troisième partie porte sur le management. En examinant le contexte dans lequel celui-ci a pris naissance et a évolué, nous entamons cette partie avec un aperçu historique qui commence, à peu près, au XVI<sup>e</sup> siècle. Dans cette section, nous avons inclus des événements sociaux, culturels, et politiques qui ont eu, d'une manière ou d'une autre, une influence importante sur l'évolution du management. Ensuite, en nous basant sur les systèmes que nous avons étudiés dans les deux premières parties, nous essayons de montrer qu'il y a un désaccord important entre la pensée éthique et la pensée et la pratique du management en ce qui concerne la vision du monde, la finalité de l'homme, la rationalité, et la vertu.

Dans un premier temps, nous avons voulu éclaircir le plus possible le concept d'éthique à travers plusieurs systèmes que nous avons choisis et étudiés. Ensuite, nous avons établi qu'il existait un nombre de notions principales qui sont plus ou moins communes entre ces systèmes. Et finalement, nous avons tenté de cerner si ces notions principales étaient respectées, utilisées, ou peut-être ignorées dans la théorie et la pratique de la gestion des entreprises contemporaines.



## PREMIÈRE PARTIE ÉTHIQUES D'ORIGINE NON EUROPÉENNE

### CHAPITRE I : ÉTHIQUES AFRICAINES

L'Afrique, le deuxième plus grand continent au monde après l'Asie, ayant une population de plus d'un milliard d'habitants, est souvent divisée en deux régions principales : L'Afrique du Nord et l'Afrique subsaharienne. Le nord, du Maroc jusqu'à l'Éthiopie, étant au bord de la Méditerranée, a depuis des milliers d'années été en contact avec l'Europe. Tout en ayant été le berceau de plusieurs grandes civilisations, l'Afrique du Nord est aujourd'hui majoritairement musulmane. Pourtant, le christianisme et le judaïsme sont d'autres religions importantes de cette région. D'autre part, l'Afrique du Nord partage des traits culturels avec une grande partie du Moyen-Orient. Des éléments comme la langue arabe, l'Islam, l'appartenance à la *Ligue des États arabes*, et les décisions qui découlent de cette liaison politique, lient l'Afrique du Nord au Moyen-Orient (Pinto, 2004, p. 1522-1523).

Le désert du Sahara et les forêts tropicales étaient inconnus des Européens jusqu'à environ la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Ces obstacles naturels ont pendant longtemps protégé certaines régions subsahariennes des aventuriers et des chercheurs de profit. Traversant les régions tropicales et équatoriales, du Soudan occidental et oriental jusqu'à l'Afrique du Sud, cette région était nommée par les géographes arabes *Bilad-as-Soudan*, la Terre du Peuple noir. La majorité de sa population est formée par les noirs (Parrinder, 1969, p. 10). Étant composée d'une panoplie de peuples, de langues, de religions, et de cultures différentes, l'Afrique noire est une très riche mine de proverbes et de mythologies qui mettent en lumière l'attitude de ces peuples en face du monde. À part les richesses naturelles de l'Afrique noire, exploitées pendant de longs siècles par les pouvoirs européens, l'art africain a également nourri et profondément influencé l'art européen du XX<sup>e</sup> siècle.

Toutes les sociétés et communautés humaines possèdent un certain système d'éthique qui est composé d'un ensemble de valeurs, de principes, et de règles façonnant l'action humaine. Ces valeurs, principes, et règles intégrés dans les idées et les croyances communes désignent, entre autres, le bon et le mauvais caractère ; ils nous signalent aussi ce qu'il faut et

ne faut pas faire dans la communauté. Pendant des milliers d'années, l'utilisation de l'écriture a facilité considérablement la transmission de valeurs, de principes, et de croyances issus de différentes cultures d'une génération à l'autre. Aujourd'hui, le code de Hammurabi, daté d'environ 1750 av. J.-C., est disponible via Internet. Une vaste collection de livres anciens sur l'éthique de, par exemple, la Grèce antique ou de l'Inde est facilement trouvable dans les bibliothèques modérément équipées. Pourtant, ceci n'est pas le cas de l'Afrique subsaharienne. Si les obstacles naturels ont, d'une part, protégé les Africains vivant au sud du Sahara des exploiters étrangers pendant des siècles, ils les ont, d'autre part, longtemps privés de la culture écrite. Ainsi, la philosophie, les idées et les croyances, les valeurs et les principes des sociétés africaines n'ont pas pu être étudiés suffisamment. Pour contourner cet état de choses, les mythes et les proverbes transmis par la tradition orale peuvent, jusqu'à un certain degré, guider le chercheur vers le passé. Les différentes formes d'expression artistiques africaines sont elles aussi porteuses de croyances et de principes qui nous parviennent depuis des temps immémoriaux. Selon Lystad (2014) :

*It is manifestly impossible to label any system of values as typical of the peoples of a continent as heterogeneous as Africa. Each society has its basic values, which in many ways are as distinctive as are the languages, political styles, and other features of the cultures. On a very general level, however, certain observations can be made about similarities in outlook on a few crucial matters, particularly if one does not attempt to relate them to any specific society or even to any particular individuals or groups within a society. (Lystad, 2014).*

Pourtant, en dépit de cette énorme diversité culturelle et ethnique dont Lystad (2014) nous instruit, d'autres auteurs constatent qu'il y a des affinités profondes et des similitudes importantes dans plusieurs sphères de la vie africaine. En effet, il y a quelques caractéristiques communes de la vie morale et religieuse qui peuvent être observées dans plusieurs sociétés subsahariennes. Contrairement aux pays d'Afrique du Nord, les religions traditionnelles subsahariennes sont classifiées parmi les religions non révélées; elles sont plutôt des philosophies qui ne sont pas transmises par des prophètes divins. Selon cette caractérisation, les éthiques d'Afrique du Sud ne sont pas dépendantes de prescriptions divines ou religieuses (Gyekye, 2010).

### 1.1 L'importance du caractère

Dans plusieurs langues africaines, les mots éthique et moralité réfèrent à caractère. À titre d'exemple, en Akan (une langue parlée par plusieurs millions de personnes au Ghana) et en Ewe (une autre langue parlée au Ghana et à Togo) les déclarations comme « il/elle est immoral(e) » et « son comportement n'est pas éthique » sont invariablement traduites par *Onni suban* (en Akan) et *nonomo mele si o* (en Ewe), c'est-à-dire « il/elle n'a pas de caractère » (*Ibid.*). Même dans les langues qui ont un équivalent propre pour les mots éthique ou moralité, les gens utilisent le mot caractère. En Shona (la langue parlée par la majorité de Zimbabwéens), la traduction propre pour les mots éthique et moralité est *tsika*. Néanmoins, la phrase *Haana hunhu* est utilisée pour dire « il/elle est immoral(e) ». En ce qui concerne les pays d'Afrique du Nord, le mot éthique est aussi généralement traduit en arabe par *akhlâq* (اخلاق), signifiant « caractère ». La référence au caractère de l'individu dans le vocabulaire des éthiques africaines ne se limite pas à la traduction des mots éthique et moralité. En effet, la définition du bien et du mal est un autre élément explicatif de la pensée morale de différentes origines. En Akan, *pa* ou *papa* signifie « bien » et *bone* signifie « mal ». L'expression *onipa bone* dans cette langue désigne « une mauvaise personne », et en Akan, cela indique quelqu'un qui a un mauvais caractère, *suban bone*. Dans cette culture, un individu qui est honnête, généreux ou compatissant est reconnu comme une bonne personne. La bonne personne pour les Akans est quelqu'un qui a un bon caractère (*suban*). La cruauté, la malhonnêteté, et la vilenie sont habituellement associées avec le mauvais caractère (*Ibid.*) Le caractère de l'individu est donc un élément essentiel dans la pensée et la vie morale de plusieurs peuples africains. L'importance du caractère chez les africains est aussi manifeste dans leurs proverbes : « Le bon caractère est la garde de la personne<sup>1</sup>. » (Proverbe Yourubain)

---

<sup>1</sup> Proverbe Yourubian, (cité dans Gyekye, 2010).

Selon Gbadegesin (1991, p. 79), *Iwa* (caractère) constitue pour les Yorubas : « [...] *perhaps the most important moral concept. A person is morally evaluated according to his/her iwa — whether good or bad*<sup>2</sup>. »

En Afrique, comme dans toutes autres régions du monde, l'individu commence sa formation morale avec ses proches et dans la société. Évidemment, les comportements de ses proches, la mythologie et le folklore, les contes qui lui sont racontés pendant son enfance, etc., jouent tous un rôle dans la formation morale de l'individu. C'est aussi pendant cette formation que le caractère de l'individu est plus ou moins formé. Une fois que l'individu a, d'une manière générale, pris connaissance de ce qui est moralement bien ou mal, il s'engagera ou non dans le chemin moral, dépendamment de son caractère. La simple connaissance des règles morales ne garantit pas et n'est pas suffisante pour bien agir. En fait, le bien ou le mal agir découle du caractère de l'individu ; si une personne agit de manière honnête, généreuse, ou compatissante c'est parce qu'elle a acquis la sorte de caractère (*suban pa* – bon caractère) qui lui permet d'agir de telle manière, comme le proverbe Akan nous le suggère : « *One is not born with a bad 'head', but one takes it on from the earth*<sup>3</sup>. » Ce proverbe nous révèle, entre autres, que dans la pensée morale africaine le caractère n'est pas une chose innée. L'individu acquiert son caractère après sa naissance, à travers ses interactions avec autrui. Le fait même d'avoir des milliers de proverbes et de contes folkloriques si chargés des préceptes moraux nous le confirme. À travers les siècles, les contes folkloriques et les proverbes ont absorbé les valeurs, les principes et les vertus de la société en nous illustrant ce qui est bien ou mal. Après avoir appris, et plus ou moins internalisé ces contes et proverbes, le jeune africain est supposé agir conformément à ceux-ci. En agissant ainsi, le jeune prend de bonnes habitudes et finalement acquiert le caractère qui découle de ces habitudes. La répétition continue de certaines actions développeront une certaine habitude, et de là, un certain type de caractère chez l'individu. Alors, il s'ensuit que si le caractère découle des habitudes, des actes de l'individu, un changement d'habitudes et d'actions peut corriger ou réformer le caractère. Selon la pensée morale Akanne, en accomplissant les actes moralement acceptables de manière continue, l'individu acquiert les

---

<sup>2</sup> Gbadegesin, 1991, p. 79, (cité dans Gyekye, 2010).

<sup>3</sup> *Ibid.*



vertus qui correspondent à ceux-ci (*Ibid.*). Ainsi, pour les Akans, le caractère est un modèle de comportement qui est formé à la suite des habitudes et des actes faits par l'individu dans le passé. Il importe aussi d'ajouter que, dans la pensée morale africaine, la nature de l'être humain est moralement neutre dans son origine. Elle n'est ni bien ni mal intrinsèquement (Lystad, 2014, Gyekye, 2010). Pourtant, les êtres humains choisissent dans leur vie soit la bonne ou la mauvaise direction (morale) dépendamment de leurs actes et de leurs réponses aux instructions et préceptes moraux.

## 1.2 Une éthique humaniste

Une autre caractéristique de la moralité africaine est son côté humaniste. En dépit du rôle important joué par la religion dans la vie morale des Africains, leurs valeurs et principes moraux ne sont pas dérivés de la religion. Étant des religions non révélées, les religions subsahariennes peuvent être classifiées comme des religions naturelles ; elles sont plutôt dérivées d'expériences et de réflexions humaines sur le monde dans lequel ils vivent. Selon Parrinder (1969) :

On a émis l'idée que la religion africaine pourrait être représentée schématiquement par un triangle. À son sommet: Dieu, à la tête de toutes les puissances. De chaque côté, les puissances qui lui succèdent immédiatement dans la hiérarchie : dieux et ancêtres. La base en serait occupée par des forces de moindre importance, associées à la magie et à la 'médecine'. L'homme se situe au centre du triangle; il doit vivre en harmonie avec toutes les puissances qui influent sur sa vie, sa famille et ses activités. (Parrinder, 1969, p. 15)

Pour Gyekye (2010), même si la métaphysique africaine est théiste, elle n'a pas cultivé une éthique théiste ou surnaturelle. Cet auteur estime que :

*Just as it was their own reflections that led to the creation of a natural religion, so it was their own reflections on living a harmonious and cooperative life in a human society that led to the creation of a 'natural' (a humanistic) ethic. Thus, side by side with Africa's natural religion (or, theology) is a 'natural' ethic grounded in human experiences in living together, a society-oriented morality that, thus, arises from the existential conditions in which people conduct their lives. (Gyekye, 2010)*

Pourtant, l'influence de la religion ne peut pas être totalement niée dans la vie morale africaine. Étant donné que plusieurs mythes et proverbes africains présentent Dieu ou l'Être

Suprême doué d'un caractère généralement bienveillant qui prend soin des hommes, et qui ne manifeste jamais l'intention de terroriser les hommes (Parrinder, 1967, p. 15), il semble plausible de lui accorder une place dans le domaine de la pratique morale, même si les valeurs et les principes moraux ne dérivent pas directement de la religion. L'observation du célèbre sociologue Ghanéen K. A. Busia est éloquente à ce sujet : « *The gods are treated with respect if they deliver the goods, and with contempt if they fail... Attitudes to [the god] depends on their success [i. e. the success of the gods], and vary from healthy respect to sneering contempt*<sup>4</sup>. »

Cette observation implique que les actes de Dieu sont jugés selon les paramètres humains. Si le comportement des dieux ne sont pas alignés avec la moralité des gens, ce sont les dieux qui vont en subir les conséquences. En effet, il peut arriver chez les Akan qu'un dieu soit descendu de son statut à cause d'un acte moralement peu satisfaisant (Gyekye, 2010). Par contre, dans l'Islam et le christianisme, les commandements de Dieu sont incontestablement biens et obligatoires pour tout le monde. Le standard du bien et du mal est représenté par les commandements de Dieu dans ces religions. Dans l'Islam, un acte est jugé bien s'il est commandé par Allah. Tandis que, quand quelques sages Akan étaient questionnés sur la mesure du bien et du mal aucun n'a répondu qu'un acte était bien ou mal parce que Dieu nous l'a conseillé. Selon l'éthique de Banyarwanda (les Hutu, Tutsi, et Batwah) : « *That is good (or evil) which tradition has defined as good (or evil)*<sup>5</sup>. » Gyekye (2010) estime que : « *Humanism – the doctrine that takes human welfare, interests, and needs as fundamental – constitutes the foundation of African ethics.* » (Gyekye, 2010).

Selon les penseurs traditionnels africains, le bien moral est constitué par des actes, des habitudes, et des comportements qui ont des conséquences et des effets positifs sur le bien-être de la société. La générosité, l'honnêteté, la fidélité, la sincérité, la compassion, et l'hospitalité promouvant la paix, la justice, et le respect dans la société sont considérées comme des traits de caractère moralement admirés. J. D. et E. J. Krige estiment que selon l'éthique de Lovedu (un groupe ethnique de région Transvaal) :

<sup>4</sup> K. A. Busia in Ford, 1954, p. 205, (cité dans Gyekye, 2010).

<sup>5</sup> J. J. Maquet in Ford, 1954, p. 184, (cité dans Gyekye, 2010).



*Right conduct is relative always to the human situation and morality is oriented not from any absolute standards of honesty or truth but from the social good in each situation. Conduct that promotes smooth relationships, that upholds the social structure, is good; conduct that runs counter to smooth social relationships is bad<sup>6</sup>.*

Les concepts d'humanité et de confraternité occupent une place primordiale dans la pensée et la pratique morale ainsi que sociale de l'Afrique. Quand il s'agit de relations entre les membres de l'espèce humaine, le terme humanité prend une signification morale importante. Dans la pensée morale africaine, les êtres humains étant d'une même espèce, partagent certaines valeurs, émotions, espoirs, et désirs de base. Le proverbe Akan « l'humanité n'a pas de frontière » nous suggère qu'il n'y a pas de limites pour cultiver l'amitié et la camaraderie ; que nous sommes tous d'une même espèce, et qu'il ne devrait pas exister de barrières en ce qui concerne l'amitié et la camaraderie. Il est intéressant de remarquer que, dans plusieurs langues africaines, il n'y a pas une traduction directe pour le mot *race*; les mots *personne*, *être humain*, et *gens* sont les traductions les plus proches. Fraternité réfère à un groupe (communauté, société) des êtres humains qui suivent des buts et des intérêts communs. Le terme fraternité est essentiellement un terme moral, du fait qu'il réfère aux relations entre les individus qui poursuivent leurs propres intérêts et leur bien-être. Ces deux termes semblent être liés dans les éthiques d'Afrique, dans le sens que si nous sommes tous des êtres humains, nous devrions être des frères. Dans la pensée morale africaine, tous les individus, indépendamment de leur origine raciale, ethnique, ou géographique sont reconnus comme des êtres humains et des frères. Dans ce sens, une certaine vision universaliste de l'homme est notable dans les éthiques africaines (Gyekye, 2010).

### 1.3 Finalité de richesse

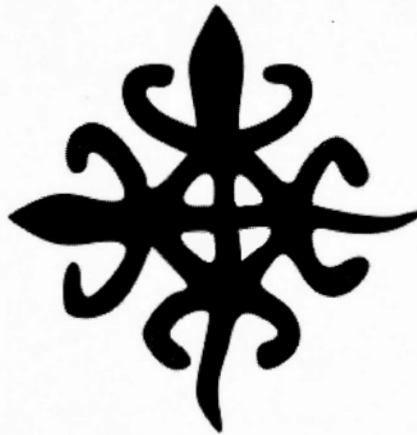
Étant donné que nous traitons les éthiques africaines de manière générale dans cette section, nous ne pouvons pas parler de la finalité de richesse dans tous les systèmes d'éthiques africaines de façon absolue. Nous avons remarqué précédemment que nous sommes face à une énorme diversité culturelle et ethnique en Afrique. Ce que nous avons

---

<sup>6</sup> J. D. et E. J. Krige dans Ford, 1954, p. 78, (cité dans Gyekye, 2010).

abordé jusqu'à présent, et ce que nous allons dire dans les sections suivantes, sont des caractéristiques que nous trouvons souvent, et d'une manière générale, dans les éthiques africaines.

Un motif artistique akan dévoilant la notion du bien commun peut nous aider à mieux comprendre la finalité de richesse chez les Africains. Il s'agit d'un motif montrant deux crocodiles ayant deux têtes et un seul estomac (figure 1, page 8). Gyekye (2010) estime que l'estomac commun dans ce motif représente l'idée que les intérêts et les besoins de base de la société sont communs entre tous les membres de cette dernière.



**Figure 1.1.1 : Les crocodiles siamois**

D'autre part, comme nous avons ci-haut noté, le bien moral chez plusieurs penseurs africains était constitué d'actes ayant des conséquences positives sur le bien-être de la société. La paix, la justice, et le respect dans la société sont des biens moraux dans les différentes éthiques africaines. En outre, les notions d'humanité et de confraternité jouent un rôle central dans la philosophie morale des Africains et la vie de ces derniers. La camaraderie, l'amitié, la générosité, sont toutes fortement encouragées dans les différentes cultures africaines; Les Akans disant que « l'humanité n'a pas de frontière », et en tenant

compte des valeurs qu'on vient de mentionner, nous pouvons extrapoler que la richesse matérielle, elle aussi, doit être utilisée d'une manière favorisant la paix, la justice, le respect social, ainsi que pour des projets promouvant les intérêts et les besoins de base de la communauté. À partir de ces valeurs, nous pouvons bien comprendre que les préceptes moraux africains soient plutôt inclinés vers, à titre d'exemple, la construction d'une école, d'une route connectant plusieurs villages, d'un petit hôpital, que celle d'un casino en ce qui concerne l'utilisation et la finalité de la richesse matérielle.

#### 1.4 Communauté

Concernant la vie dans la communauté, ce qui découle des idées morales africaines que nous avons abordées jusqu'à présent est, entre autres, la croyance en une vie harmonieuse et coopérative dans la société. La notion d'humanisme, en valorisant le bien-être de l'individu, ses intérêts, et ses besoins de base, situe l'homme au centre des préoccupations de la communauté. La notion de fraternité dans la pensée morale africaine, référant aux relations entre les membres d'une communauté visant les intérêts communs et le bien-être collectif, fortifie les liens sociaux. De ces deux notions, nous pouvons extrapoler qu'une communauté africaine, organisée selon ses idées morales, doit aussi valoriser le travail. Pour atteindre le bien-être de l'individu dans la communauté (l'humanisme), ses membres doivent collaborer étroitement ensemble – comme les membres d'une famille (fraternité). Dans un tel contexte, l'individu devient un acteur; il exprime sa croyance en l'humanisme et en la fraternité par, entre autres, son travail. Celui-ci, à son tour, devient une occasion pour l'individu de participer à la construction de sa communauté.

#### 1.5 Gestion de la société

Comme nous l'avons évoqué ci-haut, la moralité africaine a un caractère fortement social. En effet, elle valorise le bien-être, les intérêts et les besoins de l'être humain. Pourtant, ces derniers sont placés dans un contexte social de sorte que l'individu doit adapter ses



intérêts et ses besoins personnels à ceux de la communauté dans laquelle il vit. D'une part, il est responsable envers lui-même, d'autre part, il a une responsabilité envers sa communauté qui est située dans une zone géographique (l'Afrique) exigeant beaucoup de compassion, d'hospitalité, d'amitié, et de générosité; en résumé, la fraternité. Et, celle-ci n'a pas de sens sans coopération. Les proverbes akans « la vie est une aide mutuelle » et « le bras droit lave le bras gauche et le bras gauche lave le bras droit<sup>7</sup> » expriment bien cette idée. Cette coopération, à son tour, doit être orientée vers l'humanisme sur laquelle les éthiques africaines sont fondées. Alors, une société africaine valorisant ce qu'on vient d'énoncer ci-haut, doit viser le bien-être humain, et être gérée de manière coopérative.

#### 1.6 Rapport avec autrui

Le motif artistique akan (*Les crocodiles siamois*) exprime l'idée que les besoins de base de la communauté sont les mêmes (le bien commun) pour tous ses membres. Le sentiment et le comportement d'une personne envers ceux qui partagent des objectifs communs avec lui sont d'habitude un sentiment d'interdépendance. Ces objectifs communs créent des liens entre les individus. Le bien commun crée un sentiment de solidarité et d'appartenance envers autrui; l'individu ne considère pas les autres comme des étrangers. Les êtres humains, dans ce contexte, sont des coéquipiers; des membres d'une communauté qui cherchent le bien-être collectif. Dans un sens, au sein d'une telle atmosphère, le progrès de chaque individu, puisque tout le monde partage le même bien commun, est bénéfique pour les autres membres de la société – c'est-à-dire, le progrès d'autrui devient le progrès de chacun. Autrement dit, autrui n'est pas une entité totalement différente qui suit des objectifs fondamentalement différents. La générosité, l'honnêteté, la fidélité, la sincérité, la compassion, et l'hospitalité, des traits de caractère fortement valorisés dans les éthiques africaines, ont besoin d'autrui pour être cultivés. Dans le contexte que nous avons abordé, ces traits de caractère admirés dans les différentes éthiques africaines (le fait d'être généreux, honnêtes, fidèles, sincères,

---

<sup>7</sup> Traduit de l'anglais en français par B. Massoumi. Ces deux proverbes sont cités dans Kwame Gyekye, 2010.

etc. envers la personne qui est en face de nous) dévoilent l'importance d'autrui et la manière dont nous devons nous comporter envers ce dernier.

## CHAPITRE II : ÉTHIQUE NAVAJO

Le peuple amérindien Navajo (prononcé couramment *navaho*) vit au sein de réserves situées dans le nord-est de l'Arizona, du Nouveau-Mexique, de l'Utah, et du Colorado aux États-Unis. Les Navajos se nomment eux-mêmes *Diné*, « le peuple », dans leur langue. Les terres sur lesquelles ils vivent constituent la plus vaste réserve amérindienne des États-Unis. *Diné Bikeyah* (la terre Navajo) est encerclée par quatre montagnes qui sont considérées sacrées pour ce peuple. La terre Navajo, avec une température dépassant fréquemment les 40° C pendant l'été, est aujourd'hui constituée de plusieurs lacs, vallées, lieux sacrés, parcs, monuments nationaux et autres sites historiques. Les Navajos étaient, et le sont toujours jusqu'à un certain point, un peuple nomade. Ils vivent dans une société traditionnelle et matrilineaire. Même si un grand nombre de Navajos habitent de nos jours dans de petites maisons rectangulaires en brique, les plus traditionnels continuent à vivre dans leurs *hooghan* (la maison traditionnelle des Navajos). Ils ont une économie fondée sur l'élevage (moutons et chèvres principalement) et l'agriculture. Le maïs est probablement la source la plus importante de leur nourriture et de leurs revenus. Ils génèrent également des gains grâce à la vente de leur artisanat (la confection de tapis et la poterie, notamment) aux touristes qui visitent leur territoire. Tout en harmonie avec leur philosophie naturelle, les Navajos mènent une vie très simple et frugale.

Il faut d'abord noter que, pour les Navajos, la philosophie en générale, et les sujets y étant liés tels que la moralité, les règles et les principes, sont considérés comme des sujets sacrés et délicats. Conséquemment, il est en général difficile pour nous de recueillir des informations sincères et authentiques sur ces matières. Un autre obstacle auquel nous sommes confrontés à ce sujet est lié au fait que la tradition et la culture Navajo, tout comme les cultures subsahariennes de l'Afrique, nous sont transmises oralement et non pas à travers des documents et des livres initialement écrits par ce peuple.

Les règles et les principes moraux des Navajos sont étroitement liés à leur philosophie naturelle. Dans cette section, nous allons d'abord sommairement expliquer quelques positions



de base de la philosophie naturelle navajo, ensuite nous allons aborder quelques règles et principes moraux qui découlent de leur philosophie naturelle.

## 2.1 La philosophie naturelle des Navajos

Selon les Navajos, l'univers est limité, fermé, harmonieux, et dynamique (Pinxten, 1979, p. 179). Il est temporairement et spatialement limité dans le sens que les phénomènes existants cesseront d'exister un jour. En ce qui concerne l'espace, le monde des Navajos est constitué du territoire (les réserves) dans lequel ils habitent actuellement, de l'air, et du ciel qui couvrent ce territoire. D'autres mondes peuvent exister, mais ils ne sont pas « le monde des Navajos » (Van Dooren, 1987, p. 261). Ce monde est fermé, c'est-à-dire qu'il est considéré fondamentalement distinct dans sa nature et sa qualité. En outre, dans ce monde fermé, les comportements des étrangers sont habituellement considérés comme dangereux. Les gens des autres mondes (comme les zûnis, les utes, les mexicains, les blancs, etc.) peuvent agir, et le font parfois, sur celui des Navajos. Cependant, ces actes sont considérés par ce peuple comme des intrusions dans leur monde, commises par des ignorants. Les Navajos pensent que les gens des autres mondes, étant ignorant de la nature des choses, peuvent endommager les objets physiques de leur monde. Pourtant, ils ne pensent pas que les étrangers puissent avoir une influence majeure sur celui-ci. En général, la façon dont les Navajos font les choses est considérée intrinsèquement justifiée (Pinxten 1979, Van Dooren 1987). Malgré ce scepticisme apparent, il faut noter que les Navajos ne sont pas aussi fermés qu'ils le semblent vis-à-vis les autres mondes. Plusieurs milliers de touristes visitent leur monde chaque année. Même les plus orthodoxes parmi eux utilisent des outils et des produits technologiques, comme les tracteurs sur leurs terrains, toutes sortes d'automobiles pour se déplacer, la radio, etc., dans leur vie quotidienne. En dehors de leur propre langue, ils parlent anglais et entretiennent de bonnes relations avec leurs voisins.

Les Navajos croient que dans l'univers les éléments de chaos et de perturbation, de prospérité et de continuité, la mort et la réincarnation coexistent. Il s'agit d'un univers harmonieux dans lequel l'individu, malgré les risques et les dangers, peut, en utilisant sa

capacité mentale, vivre une longue et heureuse vie. (Pinxten, 1979). En outre, l'univers selon les Navajos est dynamique<sup>8</sup>. Van Dooren (1987) estime que :

*The forces of the earth move in waves from the center to the border of the world and back to the center again. In this movement the forces interfere with each other and man's responsibility is to correctly estimate these processes. Man should try not to disturb the delicate balance that exists between the different forces at work in the world. Navajos indicate this cosmic task by the rule of conduct, that is, to be respectful. The balance of forces is everywhere (e.g. Father Sky and Mother Earth are held in a closed system of exchange of energies-forces). The sun gives its warmth and light to the earth, and energy is to be rendered to the sun in the form of human lives.* (Van Dooren, 1987, p. 261)

Alors, dans cette vision, l'univers est dynamique ; rien n'est statique ou définitivement déterminé. Tout ce que l'individu peut voir, toucher, ou même penser est intégré dans un cycle de « devenir plus manifeste », ou « devenir plus réel » (Pinxten, 1979, p. 180).

*Hozhoonji* (chant) est une autre notion importante dans la philosophie naturelle Navajo. Ce terme réfère, en général, à toutes sortes de séries d'événements ou de faits, ou toutes sortes de phénomènes complexes qui expriment l'ordonnance, la beauté, le bonheur, ou le bien-être. La traduction courante de ce terme en anglais est *Blessingway* ou *Beautyway*. Ce terme, dans un contexte spirituel, désigne une série de chants mettant l'accent sur la bonne, la belle conduite, et/ou la bonne manière d'exister :

Ce chant renvoie à l'*Hoz'ho* (beauté et équilibre), principe régulateur de l'univers sur lequel repose l'éthique et la philosophie des Navajos. L' *Hoz'ho* n'engage pas une perception ou un sens, mais une façon de se conduire en harmonie, il est plus un comportement qu'un état statique. Il est souvent associé au concept de « *Sa'ah naaghai* » qui, en réaffirmant la nature égalitaire de la société traditionnelle, définit l'état d'esprit propre à susciter une harmonie, comprise comme objectif principal et valeur ultime. (Malinvaud et Gergaud, 2003, p. 7)

Une deuxième série de chants appelée *Enemyway*, opposée à *Blessingway*, met l'accent sur le comportement et les pratiques non-Navajos. Celles-ci sont considérées dangereuses dans la pensée Navajo. Il importe de noter que ces deux séries de chants unifient la théorie avec les rituels Navajos et jouent un rôle identitaire majeur pour ce peuple (Pinxten, 1979, p. 181).

---

<sup>8</sup> Pinxten (1979), Van Dooren et Harvey (1983); Farella, (1986), (cité dans Van Dooren, 1987, p. 261).



Tout comme dans les rituels spirituels, l'ordonnance, la beauté, et l'harmonie occupent une place primordiale dans d'autres aspects de la vie Navajo. Selon la philosophie naturelle de ce peuple, une certaine ordonnance, beauté, et harmonie *existe* en effet dans la Création. Même si cette ordonnance-beauté-harmonie existe dans la réalité des choses, elle n'est pas toujours, et nécessairement manifeste, dans la réalité phénoménale. Les individus, en suivant le « bon chemin », peuvent s'aligner avec cette ordonnance-beauté-harmonie et atteindre une longue vie de santé et de bonheur. L'influence des êtres humains sur leur environnement peut nuire ou favoriser la manifestation de cette ordonnance-beauté-harmonie. Il importe de mentionner qu'il n'y a pas de recettes ou de règles écrites à l'avance à ce sujet; c'est avec son propre bon sens et sa connaissance que l'individu décide quel acte est adéquat pour chaque occasion. La réalité, à son tour, récompense le bon acte avec une longue vie de santé et de bonheur, et punit le mauvais acte en créant des calamités ou en causant la mort. Outre son jugement, l'individu peut favoriser et promouvoir l'ordonnance-beauté-harmonie en évitant toutes sortes d'excès dans sa relation avec le monde. Le risque a lui aussi sa place dans cette pensée; des fois, en s'engageant dans des comportements peu communs, l'individu peut se trouver dans une situation convenable, ou bien dans d'autres occasions, il peut se trouver dans une situation défavorable mettant sa propre position et celle de son peuple en danger. Étant donné qu'il n'y a pas de notions strictes et statiques dans l'ontologie Navajo, il ne peut y avoir une liste de préceptes et de règles fixes, prédéfinie, et définitive (Pinxten, 1979, p. 182).

La connaissance a elle aussi une place privilégiée dans la pensée Navajo. À cause de leur type de vie, les Navajos possèdent un nombre très limité d'effets personnels. Les Navajos étaient des nomades et ils le sont toujours jusqu'à un certain degré aujourd'hui. La légèreté, la capacité de bouger d'un lieu à l'autre sans difficulté et rapidement, sont des qualités nécessaires pour le nomade. Parmi les effets personnels faciles à transporter pour les Navajos nous pouvons trouver quelques objets précieux, comme le sac-médecine, etc. D'autres éléments faciles à transporter sont les noms et les idées. Mais, peut-être, l'item le plus précieux à apporter avec soi est la connaissance. Plus haut, nous avons constaté que c'est à travers son bon sens et sa connaissance que l'individu détecte la voie d'ordonnance-beauté-harmonie. La *Ni'lch'i* (vent, air, la force vitale) habite dans toute création, et elle est la source

du dynamisme du monde. La *Ni'lch'i*, selon les Navajos, passe à travers l'individu, lui transmettant des messages (Pinxten, 1979, p. 183). C'est à travers la pensée, l'acquisition de connaissances, et les expériences personnelles que l'individu sera graduellement capable de déchiffrer les messages de cette force vitale, et ainsi de comprendre le fonctionnement de ce monde en plus d'y trouver sa place. Les individus, ne composant qu'une partie de la totalité de ce monde fermé, doivent essayer de trouver la place qui leur appartient. L'individu, dans la pensée Navajo, n'est pas le centre du monde ; il n'est en général ni supérieur ni inférieur aux autres membres de ce monde. Donc, il ne s'agit pas d'un monde hiérarchique, de la même manière que l'Islam, à titre d'exemple, octroie à l'Homme une place privilégiée dans la Création : « Certes, Nous avons honoré les fils d'Adam. Nous les avons transportés sur terre et sur mer, leur avons attribué de bonnes choses comme nourriture, et Nous les avons nettement préférés à plusieurs de Nos créatures. » (Coran, Sourate Al Isrâ, 70)

Dans le christianisme, « tu ne tueras point » protège la vie des humains et non pas des animaux, d'où une vision hiérarchique et anthropocentrique. Tandis que :

La tradition Navajo repose sur une cosmogonie visant à élucider tous les aspects mystérieux d'un univers, dans lequel l'individu est inscrit, au même titre que les éléments minéraux, végétaux et animaux, sans qu'il n'y ait de hiérarchie entre les différents règnes. (Malinvaud et Gergaud, 2003, p. 4)

La vision non-hiérarchique du monde Navajo est à l'opposé de la mentalité excessive de certaines sociétés non-Navajos, dans laquelle l'homme s'est accordé une place centrale. De cette vision non-hiérarchique découle un comportement plus respectueux, plus équitable, et plus durable envers l'environnement. En outre, il n'y a pas une force divine, comme Dieu ou une autre personnalité, qui guide l'individu vers, soit, le bon ou le mauvais chemin dans la vie. L'interaction de forces naturelles, les potentialités (pensée, connaissance) et la volonté libre de l'individu sont les éléments qui comptent. Ainsi, la connaissance, étant un outil incontournable pour trouver sa place dans le monde, octroie un pouvoir important à son porteur.

## 2.2 L'importance de la connaissance

La connaissance chez les Navajos est une propriété privée. C'est à travers leur connaissance que les êtres humains trouvent leur place dans le monde. Les « speakers » sont les individus qui, à cause de leur connaissance, sont plus en mesure de penser et d'exprimer clairement leurs réflexions. Ces individus jouissent d'un statut plus favorable et privilégié, car de nombreux membres de la société comptent sur eux et la connaissance qu'ils ont obtenue pendant de longues années; ce n'est pas tout le monde qui est capable de penser clairement pour trouver sa place dans le monde. Pourtant, les « speakers » n'ont pas un statut officiel de pouvoir lié à leur connaissance dans la communauté; c'est plutôt leur interprétation du monde phénoménal qui les distingue. Étant donné que la connaissance peut être abusée, les « speakers » ne délèguent pas leur savoir aisément. Donc, le savoir est divulgué attentivement aux gens qui sont assez responsables pour l'utiliser. En général, le savoir est traité comme une sorte de secret. De plus, les individus qui ont des connaissances attendent longtemps avant de délèguer ou de transférer quoi que ce soit. Comme constaté ci-dessus, la sorte de connaissance que les « speakers » détiennent résulte de longues années d'expérience et de réflexion. Seulement les individus qui sont plus âgés (60 +) transfèrent leur savoir. La connaissance des jeunes n'a pas beaucoup de valeur, parce qu'ils n'ont pas assez vécu dans la vie. Par contre, la connaissance d'un individu de 90 ans est très valorisée. Le fait même que l'individu soit arrivé à cet âge est la preuve de la valeur de sa connaissance. Le savoir est aussi négocié. La négociation a lieu avant le transfert du savoir, car dès qu'une personne le transmet à quelqu'un, il ne lui appartient plus. Le nouveau porteur peut ensuite faire tout ce qu'il veut avec la connaissance qu'il a acquise, d'où l'importance de la négociation avant le transfert (Pinxten, 1979, p. 184).

## 2.3 Quelques particularités du système moral Navajo

Après avoir brièvement expliqué quelques notions de base de la philosophie naturelle Navajo, nous sommes maintenant mieux placés pour aborder certains sujets concernant le système moral de ce peuple.



Tout d'abord, les concepts de bien et de mal n'existent que comme abstractions chez les Navajos. Le bien et le mal existent à la fois dans toutes les choses, et ils ne sont pas en relation d'opposition. Un acte peut avoir une bonne qualité dans une situation et une mauvaise dans une autre (Malinvaud et Gergaud, 2003). Les Navajos ne tracent pas une ligne entre les bons et les mauvais actes, comme les chrétiens ou les musulmans le font habituellement. En ce qui concerne la pratique, les décisions et le raisonnement moral, les bons et les mauvais aspects des choses sont toujours présents en même temps. Pinxten (1979) constate le fait suivant :

*John Farella, who worked on Navajo morals, told us about his findings concerning love: the positive feeling of love for somebody and the feeling of jealousy (experienced as negative, harmful) always go combined; you either have to take both, or leave it all. This is an instance of the same characteristic. (Pinxten, 1979, p. 198)*

Même s'il n'y a pas de décalogue ou de livres contenant des préceptes moraux dans cette culture, une série limitée de comportements, comme une façon particulière de marcher, de manger, ainsi que quelques endroits, et l'inceste sont considérés des tabous. À part ces cas isolés qui dérivent de croyances mythologiques, chaque individu est censé suivre son chemin et se créer une vie satisfaisante. Les Navajos sont généralement discrets en matière de décisions et de questions morales. Concernant ces sujets, ils ne sont pas à l'aise de se donner des suggestions les uns aux autres. En outre, comme nous l'avons préalablement mentionné, il n'y a pas une force ou un caractère divin qui constamment juge les actes des individus pour les punir ou les récompenser. Si quelqu'un prend trop de risques dans sa vie ou qu'il se comporte contre les lois et les principes naturels, c'est-à-dire contre l'ordonnance-beauté-harmonie du monde, il va, tôt ou tard, subir des conséquences néfastes en tombant malade ou en mourant à un jeune âge. Il importe de noter que les individus qui se comportent contre les principes naturels sont considérés des malades. Il y a des cérémonies spirituelles qui sont organisées pour guérir les maladies de ces individus (Pinxten, 1979). Dans la culture Navajo, les maladies ne sont jamais entièrement physiologiques :

*A disease never is solely or even predominantly physical in Navajo tradition (cfr. Also Reichard, 1939), but fundamentally it is a social, existential and psychological disruption (with or without distinct physical effects and symptoms). (Pinxten, 1979, p. 188)*

Conséquemment, les diagnosticiens sont des gens qui ont, à part les expertises ésotériques, une bonne connaissance de la situation sociale et familiale du patient. Ainsi, le comportement de la communauté envers les individus qui prennent trop de risques, ou qui vont contre les principes naturels, est comme le comportement d'un médecin envers son patient, et non pas comme celui d'un punisseur envers un délinquant. Donc, la société essaie de réintégrer le « patient » dans la communauté et non pas de le punir. Dans un documentaire réalisé et produit par *The Center for Civic Education* et *WTP Films*, l'honorable chef de justice Herb Yazzie a remarqué les profondes différences entre la façon dont les Navajos règlent les querelles et le système juridique américain :

*To reaffirm the place of the traditional way resolving disputes... ah... the peacemaking system. Recognizing and reaffirming its rightful place, why would you do that? Why would you want to reach, in some sense, reach back? I said wait, there is this other system. People have never been comfortable when they observe these court proceedings in the Navajo courts. Where there be a proceeding going on, there is the judge, there is the lawyers and they are approaching one another in this adversarial fashion. Sometime during the process, the uncle or the grandmother sitting in the audience will raise their hand: 'I want to speak.' The judge will cut that person short: 'This is a matter between these two people upfront. It is not... it doesn't concern you.' A judge makes a decision at the end. And as you see, these Navajo people falling out the door. They are still arguing. They didn't shake hands, they didn't greet one another. To a Navajo, there is no resolution; No resolution was accomplished. Yes, somebody won. But, what good is that to the community if the people are still arguing as they are falling out the door? Harmony, was not established. You don't want to carry that problem back into the community. That's the Navajo sense of justice. (The Centre for Civic Education et WTP Films, 2009)*

Il est clair que le souci principal de l'honorable chef de justice Herb Yazzie est celui du rétablissement de l'ordre. On constate dans ces paroles la différence fondamentale entre la gestion du mal-être dans la culture Navajo et la façon dont les choses sont faites dans le système judiciaire américain, où même un peu partout dans le monde.

Une autre notion qui découle de la philosophie naturelle Navajo est le respect. Comme on a remarqué plus haut, en évitant tout excès dans son comportement avec le monde, l'individu favorise et promeut l'ordonnance-beauté-harmonie qui existe dans toute création. En évitant tout comportement excessif, l'individu s'aligne avec les règles et les principes naturels, s'engageant ainsi à vivre une vie plus longue et plus heureuse. Dans ce sens, il se comporte respectueusement. Le *Micro Robert*, dictionnaire de la langue française, définit le mot respect comme « considération que l'on porte à une chose jugée bonne, avec le souci de

ne pas l'enfreindre<sup>9</sup> ». L'individu qui évite l'excès afin de ne pas déranger l'ordonnance-beauté-harmonie des choses, agit avec du respect face à son environnement; il a le souci de ne pas briser l'ordonnance-beauté-harmonie existante. C'est dans ce contexte qu'on peut mieux comprendre le mode frugal de vie Navajo. Dans cette culture, la frugalité découle d'une pensée liée à une philosophie naturelle, et non pas d'un manque de ressources économiques. Dans ce contexte, la vie frugale est un mode de vie respectueux ; c'est « la bonne voie » qu'il faut suivre. On peut donc conclure que, dans ce mode de pensée, à titre d'exemple, « supersizing » les frites, les boissons ou quoi que ce soit d'autre est, en principe, dans « la mauvaise voie ». Dans cette philosophie, se nourrir reprend sa propre place. Se nourrir est une nécessité biologique, et non pas un amusement. Si on tue l'animal, si on mange les plantes, on ne les mange pas jusqu'au dernier spécimen; on en laisse assez pour que l'existence, l'ordonnance-beauté-harmonie de ce monde continuent. Dans le même sens, la chasse des animaux, à titre d'exemple, ne peut pas être une activité sportive ou de loisir.

Dans un documentaire, *Seasons of Navajo* (1983), Chauncey Neboia, un père de famille Navajo, prononce ce qui suit :

*If one wishes to be respected, one must be healthy and perform every task well. Living and working well will bring a good life and a good reputation. In taking care of earth, everything must be respected. The plant and animal life must be valued and conserved. This is the way the earth must be cared for. This is what we learned from our forefathers. Today, this is how we continue to care for the land. (Borden, 1983)*

Tout excès est considéré nocif. Les gens qui collectionnent des choses de manière excessive, les riches, etc., sont mal vus car ils mettent hors d'accès les choses ou la richesse dont une autre personne pourrait avoir besoin. À part cela, la personne qui collectionne beaucoup de choses et qui a beaucoup de propriétés n'est pas apte à bouger facilement. Nous avons constaté plus haut que le monde Navajo est un monde dynamique dans lequel tout est en mouvement constant, incluant les individus; les Navajos sont des nomades. Il est aussi un monde fermé avec une énergie limitée, donc l'individu abusif nécessairement dépossède ce qui appartient à autrui. Il faut noter aussi qu'être riche ou pauvre dans une période de temps particulière peut arriver à tout le monde, et il n'y a rien de honteux à cela pour les Navajos.

---

<sup>9</sup> Micro Robert (1989), Dictionnaire de langue française, Paris, Dictionnaires Le Robert, p. 1114.



C'est plutôt la fixation sur l'extrême qui est considérée mauvaise, que ce soit dans l'amour, la jalousie, le travail, la cupidité etc. (Pinxten, 1979, p. 190).

Le respect pour les personnes âgées chez les Navajo est aussi compréhensible en vue de leur philosophie naturelle. Comme nous avons remarqué plus haut, la connaissance est un outil nécessaire pour promouvoir l'ordonnance-beauté-harmonie. En effet, c'est à travers leur connaissance que les êtres humains trouvent leur place dans le monde. La connaissance est le fruit de longues années de réflexion et d'observation. Le fait d'arriver à la vieillesse demande en soi une bonne connaissance et une compréhension de la vie en général, d'où le respect pour les plus âgés. Dans la même logique, les parents sont respectés. Les enfants ne peuvent jamais les rattraper en ce qui concerne la connaissance et l'expérience de vie. Les enfants sont, dans ce contexte, nécessairement moins sages que leurs parents parce qu'ils ont passé moins de temps dans ce monde.

Parmi les tabous, on peut mentionner le respect pour les ours, les serpents et la foudre. Toutes traces et signes de leur présence ne doivent pas être dérangées ou effacées. Les traces des ours, à titre d'exemple, ne doivent pas être délibérément effacées sauf si cela fait partie d'une cérémonie spirituelle. Toutes les choses qui tiennent debout pendant des générations, ou toutes personnes de haute taille sont respectées. Dans la même logique, les hautes roches isolées qu'on trouve souvent dans les réserves Navajo ne sont surtout pas dérangées, et les gens ne construisent pas de maisons ou quoi que ce soit à leur proximité (*Ibid.*).

Un autre point que nous pouvons ajouter à ce que nous avons précédemment remarqué concernant le respect de l'environnement est que le Navajo n'a pas une approche anthropocentrique vis-à-vis de l'univers. Le monde Navajo n'est pas un monde hiérarchique non plus. Le respect pour la nature, l'abstention de comportements excessifs, l'idéal d'atteindre et de s'aligner avec l'ordonnance-beauté-harmonie sont des faits qui nous suggèrent que les Navajos n'essaient pas de dominer leur environnement naturel, comme l'ont tenté plusieurs civilisations pendant des siècles. Le monde Navajo cherche la place qui lui appartient dans la nature et son objectif principal est de s'harmoniser avec celle-ci. Le Navajo existe et laisse exister.

Une autre particularité de la moralité Navajo est l'absence de culpabilité. Plusieurs témoignages nous montrent qu'elle n'a pas un rôle régulateur dans la moralité Navajo. Pinxten (1979) nous raconte le témoignage d'un Navajo à ce sujet : « *Since what was past, was past, nothing could be done about it anymore, so why worry?* » (Pinxten, 1979, p. 192)

Le Navajo, au lieu de se sentir coupable, prendra une attitude plus positive en essayant de faire mieux la prochaine fois :

*Suppose you lost or sold your horse in gambling or while drinking, then you need not feel guilty for anything, for maybe, if you started working and bought another horse, this second one could be much better than the first one; you just have to try and look out. (Ibid.)*

En général, le mot culpabilité n'a pas une traduction directe dans la langue Navajo. Le mot le plus proche de culpabilité est *ya'at'ééhgo* (dans le bon sens, *in the good way*).

#### 2.4 Finalité de richesse

Tout d'abord, il importe de rappeler que selon les croyances Navajos il existe une certaine ordonnance, beauté, et harmonie dans la Création. Le « bon chemin » est un mode de comportement moralement admiré qui permet à l'individu de s'aligner avec cette ordonnance-beauté-harmonie, l'aidant ainsi à atteindre une longue vie de santé et de bonheur. Même s'il n'y a pas d'instructions précises ou écrites expliquant le « bon chemin », l'individu, avec son bon sens et à l'aide d'autres croyances Navajos, est censé le trouver.

Le monde Navajo est géographiquement limité. D'autres monde existent, pourtant ceux-ci ne sont pas le monde Navajo d'après eux. Ils ont une économie fondée sur l'élevage et l'agriculture, ainsi que sur la vente de leur artisanat aux touristes. En général, ils mènent une vie très simple et frugale. Mais, cette frugalité n'est pas liée au manque de ressources économiques, mais plutôt de leur philosophie naturelle. Ils possèdent très peu d'effets personnels, chose qui est liée à leur mode de vie. Les Navajos mènent une vie nomade. D'autre part, comme nous l'avons remarqué précédemment, les Navajos ont un grand respect pour l'environnement : agir contre les lois et les principes naturels est agir contre

l'ordonnance-beauté-harmonie du monde. Ceux qui vont contre l'ordonnance-beauté-harmonie subiront, tôt ou tard, des conséquences néfastes – ils peuvent tomber malade et mourir à un jeune âge. Les Navajos essaient d'éviter tout excès. Les individus qui s'amuse à collectionner toutes sortes de choses sont mal vus parce qu'ils mettent hors d'accès ces choses ou la richesse dont une autre personne pourrait avoir besoin. Dans une telle vision du monde, la richesse matérielle devient un simple instrument pour atteindre une longue vie de santé et de bonheur en respectant l'environnement naturel, et en s'alignant avec l'ordonnance-beauté-harmonie qu'ils estiment exister dans le monde.

## 2.5 Communauté

Même si selon les croyances Navajos chaque individu est censé suivre son parcours personnel dans la vie, l'éthique Navajo n'est pas une éthique individualiste. L'individualisme ne peut pas découler d'une vie nomade et d'une économie basée sur l'élevage et l'agriculture, puisqu'un tel mode de vie exige la collaboration et la coopération des autres. La communauté Navajo est, néanmoins, une communauté fermée dans un sens puisque les Navajos se voient comme fondamentalement distincts. Nous avons ci-haut noté que les Navajos considèrent habituellement les actes des étrangers comme dangereux. Cette méfiance peut être, en partie, causée par les problèmes que ce peuple a subis depuis l'invasion de leur monde par les Européens.

La tradition a sa place privilégiée dans la communauté Navajo. Différents types de cérémonies et de chants spirituels rallient les Navajos autour de leurs valeurs, renforçant ainsi les liens sociaux. Pour le Navajo, la communauté est, entre autres, un contexte dans lequel il trouve la place dont lui appartient dans le monde. Selon la vision Navajo du monde, la *Ni'lch'i* (vent, air, la force vitale) qui habite dans toute la création passe à travers l'individu en lui donnant des messages – des messages qui peuvent l'aider à trouver sa place dans le monde. Ces messages doivent être compris, pourtant, à part la pensée, c'est à travers la connaissance, que l'individu acquiert par l'entremise des autres, qu'il sera graduellement



capable de comprendre ce message. Donc, dans cette vision, la communauté et ses membres sont incontournables pour quelqu'un qui veut trouver sa propre place dans le monde.

L'harmonie, l'ordre, le respect dans la communauté ont la plus haute importance chez les Navajos. L'individu, en évitant tout comportement abusif envers son monde, incluant les membres de sa communauté, promeut l'ordonnance-beauté-harmonie. Le Navajo ne maintient pas une posture anthropocentrique. De ce fait, il ne croit pas que le monde a été spécifiquement créé pour qu'il le consomme. Il est plus respectueux envers son environnement, chose qui le rendra plus apte à atteindre l'harmonie avec son monde. La connaissance, ayant une place centrale dans la pensée Navajo, est l'une de sources de respect dans la communauté. Les parents et les aînés, ayant plus de connaissance de vie, sont énormément respectés.

## 2.6 Gestion de la société

Bien qu'aujourd'hui un nombre considérable de jeunes Navajos vivent dans des sociétés plus modernes que celle de leurs parents, une bonne partie de ce peuple vit encore dans une culture traditionnelle matrilineaire.

La connaissance, considérée comme propriété privée chez les Navajo, joue un rôle central dans cette culture, puisque c'est par son entremise que l'individu trouve sa place dans le monde. Les « speakers » sont ceux qui ont beaucoup de connaissances et qui sont plus en mesure de penser et d'exprimer plus clairement leur réflexion. Dans une autre logique, la connaissance pourrait devenir une arme stratégique pour les individus, du fait que tout le monde n'est pas capable de penser clairement, combiner ses connaissances, et trouver sa place dans le monde. Pourtant, les « speakers » n'ont aucun statut officiel de pouvoir dans la société. La connaissance dans cette culture ne devient pas un outil avec lequel l'individu gravit l'échelon du pouvoir. Néanmoins, les « speakers » sont amplement respectés, puisque l'acquisition de connaissances est, entre autres, un processus long et laborieux. La connaissance mérite le respect, mais elle ne se transforme pas en un levier d'oppression dans cette société. De la connaissance découle la responsabilité, puisque le Navajo veut s'aligner

avec l'ordonnance-beauté-harmonie existante dans le monde. Divulguer la connaissance à n'importe qui peut perturber la beauté et l'harmonie. Donc, avant de divulguer quoi que ce soit, on s'assure, autant que possible, de savoir où et comment la connaissance va être utilisée. Un « speaker » n'aurait peut-être pas agi comme l'a fait Oppenheimer il y a quelques décennies.

Pourtant, il arrive des fois que les individus se comportent contre l'ordonnance-beauté-harmonie du monde. Au lieu de construire des panoptiques, les Navajos essaient de diagnostiquer le malaise de ces individus et de les traiter, car ils croient que :

*A disease never is solely or even predominantly physical in Navajo tradition (cfr. Also Reichard, 1939), but fundamentally it is a social, existential and psychological disruption (with or without distinct physical effects and symptoms). (Pinxten, 1979, p. 188)*

Dans cette vision, le système juridique doit, du moins en partie, être composé de gens qui ont une bonne connaissance de la situation sociale et familiale des « patients ». Le système juridique essaiera de résoudre le problème, et non pas simplement de nommer un gagnant et un perdant. Une amende ne résout pas nécessairement la querelle.

## 2.7 Rapport avec autrui

Nous avons déjà parlé de l'importance du respect et de la responsabilité dans la communauté Navajo et de la façon dont l'individu applique ces préceptes dans ses rapports avec autrui. Un autre point soulevé est que les Navajos ont une certaine réserve en ce qui concerne les non-Navajos. Les gens des autres mondes ne se comportent pas forcément de manière conforme à leur vision du monde. Les non-Navajos sont, dans ce sens, ignorants de la nature des choses et peuvent nuire à leur monde. Ainsi, pour les Navajos, autrui n'est pas un autrui universel. Contrairement aux éthiques africaines, les Navajos n'ont pas une vision universaliste de l'homme.

En ce qui concerne le comportement des Navajos entre eux, on a déjà remarqué que le Navajo a besoin d'autrui pour trouver sa propre place dans le monde, puisque c'est, en partie,

en profitant de la connaissance des autres qu'il peut trouver sa place. Dans ce sens, autrui peut jouer un rôle identitaire pour le Navajo. Il faut aussi remarquer que le Navajo ne pense pas qu'il est le centre du monde, il ne se voit pas ni supérieur ni inférieur à autrui. La vision non-anthropocentrique du monde que les Navajos maintiennent peut aboutir à un comportement considérablement moins égoïste envers autrui.



### CHAPITRE III : BOUDDHISME

Le bouddhisme, une philosophie selon plusieurs auteurs et une religion selon d'autres, fut fondé par Siddhârta Gautama (le Bouddha) en Inde du Nord-Est (le Népal aujourd'hui) entre le VI<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle av. J.- C. Les récits de la vie du Bouddha n'ont été écrits que quelques centaines d'années après son décès. Énonçant ses préceptes à travers des discours, le bouddha n'a apparemment rien écrit lui-même. Pourtant, l'histoire de sa vie a été plus ou moins transmise oralement et par le biais de nombreuses légendes. Siddhârta était un prince et, jusqu'à l'âge de 29 ans, a connu la vie luxueuse de palais avant de devenir le Bouddha (celui qui est conscient à un niveau supérieur ou celui qui est éveillé). Il était marié et avait un fils. Selon les légendes, c'était après une promenade que sa vie a profondément changé; il rencontre successivement un vieillard, une personne malade, un cadavre apporté par sa famille au bûcher funéraire, et finalement, un moine qui méditait au-dessous d'un arbre. En réfléchissant sur ces quatre signes (la vieillesse, la maladie, la mort, et la vie ascétique) le Bouddha décida de suivre les préceptes de la dernière. En se consacrant à de longues et rigoureuses méditations, Siddhârta a mené une vie d'ascèse pendant six ans. Un jour, en méditant au-dessous d'un arbre, il réalise que l'abandon de la vie et la mortification excessive n'est pas la solution. Il décida alors de suivre la voie moyenne, en reniant les excès, et en refusant autant l'austérité excessive que le laxisme.

Malgré le fait que le Bouddha lui-même critiquait sévèrement les religions de son temps, le bouddhisme est en soi, selon plusieurs auteurs, considéré comme une religion de nos jours. Le Bouddha questionnait l'autorité de Vedas, et refusait d'organiser une nouvelle religion. Selon lui, les cérémonies religieuses étaient une perte de temps. Il estimait que les croyances théologiques étaient des superstitions et il ne s'engageait pas dans des discussions abstraites et métaphysiques sur, par exemple, l'immortalité de l'âme. En préconisant une vie de compassion pour tous les êtres humains, le Bouddha encourageait ses disciples à être responsables et à penser par eux-mêmes (Singer, 2014).

### 3.1 Quelques notions et croyances du bouddhisme

Avant d'expliquer quoi que ce soit sur les croyances morales bouddhistes, il importe de noter qu'il existe plusieurs écoles bouddhistes aujourd'hui (le zen bouddhisme Coréen, le bouddhisme Nichiren, le bouddhisme theravada, le zen bouddhisme, le bouddhisme mahayana, le bouddhisme de la terre pure, le bouddhisme Tibétain, etc.). Comme nous avons mentionné plus haut, le Bouddha lui-même n'a rien écrit et ses préceptes nous sont transmis par la tradition orale, les légendes, et par ses disciples. En outre, même si le bouddhisme est aujourd'hui classifié comme une philosophie morale indienne, sa pratique n'est pas confinée à l'Inde. En dehors de plusieurs pays asiatiques, le bouddhisme est pratiqué présentement par environ 376 millions d'individus un peu partout dans le monde. Nos observations dans cette section sont fondées sur les caractéristiques de base de cette philosophie ou religion.

#### 3.1.1 Les quatre nobles vérités

Les quatre nobles vérités sont parmi les principaux fondements sur lesquels le Bouddha s'appuie dans sa philosophie. La douleur ou la souffrance, l'origine et les causes de cette souffrance, la suppression de la souffrance, et finalement, la quatrième noble vérité montre le chemin à suivre pour y parvenir. Il y a 2 500 ans, le Bouddha a déclaré dans un sermon qu'il enseignait la souffrance, son origine, sa cessation, et le sentier (The Four Noble Truths, 2009). Souvent, le Bouddha est comparé à un médecin :

*In the first two Noble Truths he diagnosed the problem (suffering) and identified its cause. The third Noble Truth is the realization that there is a cure. The fourth Noble Truth, in which the Buddha set out the Eightfold Path, is the prescription, the way to achieve a release from suffering. (Ibid.)*

La première vérité révèle que la souffrance (*Dukkha*) est universelle; l'univers est rempli de souffrance et de ses causes. La vie est loin d'être idéale, et nous nous retrouvons souvent face à des situations troublantes. Nous ne pouvons jamais satisfaire nos désirs de manière définitive. Les plaisirs ne sont pas permanents non plus; après un bout de temps, ils deviennent monotones. Le Bouddha ne pensait pas qu'il était nécessaire de prouver que l'univers était rempli de douleur et de souffrance; il prenait ceci comme donnée. Il n'est pas



ici question d'être optimiste ou pessimiste; en observant et en réfléchissant nous pouvons tous affirmer que la douleur et la souffrance sont des réalités qui nous entourent. En outre, il faut supposer de prime abord que la souffrance est mauvaise et non désirable, sinon il n'y aurait pas de base pour un discours moral (Garfield, 2006, p. 3).

La deuxième vérité nous montre l'origine et la cause de cette souffrance (*Samudaya*) universelle. D'habitude, les gens identifient les causes de leurs souffrances quotidiennes à la tristesse, aux relations avec les amis, à l'infirmité due à la vieillesse, etc. Pourtant, la cause de la souffrance est, selon Bouddha, la « soif » (*tanha*). La « soif » est la cause la plus tangible et la plus immédiate de la souffrance<sup>10</sup> :

C'est cette « soif » (*tanhā*) qui produit la ré-existence et le re-devenir (*ponobhavikā*), qui est liée à une avidité passionnée (*nandirāgasahagatā*) et qui trouve sans cesse une nouvelle jouissance tantôt ici, tantôt là (*tatratatrābhinandini*), à savoir la soif des plaisirs des sens (*kāma-tanhā*), la soif de l'existence et du devenir (*bhava-tanhā*) et la soif de la non-existence (*vibhava-tanhā*). (*Ibid.*)

Cette « soif » excessive de pouvoir, de vouloir tout prendre, et de tout posséder est le fruit des actes conditionnés par la convoitise, la haine, et l'ignorance de la vérité – appelés les « trois poisons » par les bouddhistes.

La troisième noble vérité montre que la suppression de la souffrance (*Nirodha*) est réalisable. Étant donné que la souffrance est causée par l'ignorance, la convoitise, et la haine, en éliminant ces dernières l'individu peut se libérer et supprimer la souffrance :

C'est la disparition totale, la cessation de cette même convoitise ; c'est la rejeter, l'abandonner, y renoncer. Mais quelles sont les prémices de cette convoitise qui doit être abandonnée et amenée à sa cessation ? Partout où se trouve ce qui paraît agréable et source de plaisir, sur ces prémices, la convoitise doit être abandonnée et menée à sa cessation<sup>11</sup>. (*Samyutta Nikaya* – LVI – 11)

Après avoir supprimé toutes les causes de la souffrance (les trois poisons), l'individu atteint le Nirvana. Le Nirvana, qui signifie « extinction », est un concept couramment utilisé en hindouisme, jainisme, et bouddhisme. Le Nirvana dans la majorité des écoles bouddhistes

<sup>10</sup> Walpola Rahula, 2004, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, Seuil, p. 50, (cité dans *Quatre nobles vérités*, 2014).

<sup>11</sup> Cité dans Ajahn Sumedho, 1992.

désigne la finalité de la pratique bouddhique (Lopez, 2014). Il est un état mental réalisable par l'individu. Le Nirvana est un état spirituel de profonde de joie, sans aucune émotion négative et peur. Selon la croyance bouddhiste, les individus étant dans cet état d'esprit sont remplis de compassion pour tout être vivant (The Four Noble Truths, 2009).

La quatrième vérité montre le chemin qui nous guide à l'élimination de la souffrance (magga). Ce chemin, « le chemin sacré à huit branches », aussi appelé « la voie moyenne », est la prescription de Bouddha pour se débarrasser de la douleur. Le chemin octuple comprend : compréhension ou vision juste, volonté juste, parole juste, action juste, moyens d'existence juste, effort ou persévérance juste, prise de conscience juste, et concentration juste. Il importe de ne pas prendre le chemin octuple comme une série d'obligations, de droits, ou de vertus. Le chemin nous montre les domaines qui sont importants quant au comportement humain. Outre la complexité de la vie morale, ce chemin expose la complexité de la source de la souffrance (Garfield, 2006, p. 5). De plus, les huit domaines ou les facteurs du chemin octuple ne sont pas des étapes qui doivent être nécessairement suivis l'un après l'autre. Ils sont les éléments de la solution d'un problème complexe que le Bouddha vise à résoudre, à savoir la souffrance (Bhikkhu Bodhi, 1999, Chapitre VI).

### 3.1.2 Le chemin octuple

Le chemin octuple est souvent présenté en trois groupes : parole juste, action juste, et moyens d'existence juste, appartenant à l'éthique et à la moralité; ensuite, effort ou persévérance juste, prise de conscience juste, et concentration juste sont dans le groupe de la discipline mentale ou la méditation; et finalement, le groupe de la sagesse qui est constitué de compréhension ou vision juste, et volonté juste (Lopez, Eightfold Path; Bodhi, 1999; The Four Noble Truths, 2009). Pourtant, il faut noter que les composants de chaque groupe sont étroitement interconnectés. À titre d'exemple, la volonté de l'individu, qu'on a catégorisée dans le groupe de la sagesse, est un facteur important quant à l'évaluation morale d'un acte. Ce n'est pas seulement l'utilité de l'acte qui compte. La volonté derrière nos actes révèle, entre autres, la sorte de personne que nous sommes. Une volonté purement narcissique,

d'autre part, dérive elle-même d'une vision qui, selon le bouddhisme, intensifie la souffrance davantage. Ainsi, il n'y a pas une ligne définitive entre les composants de chaque groupe, et il ne faut certainement pas approcher les groupes susmentionnés en silos.

Nous pouvons considérer le chemin sacré à huit branches comme le fondement éthique du bouddhisme. Moyennant ce chemin, l'individu est supposé améliorer la qualité de sa vie, et ultimement, éliminer la souffrance.

### 3.1.3 Le Karma et l'interdépendance des phénomènes

L'un de concepts le plus central dans la pensée morale bouddhiste est le « karma ». Ce terme sanskrit qui déjà existait dans plusieurs religions orientales pré-bouddhiste signifie littérairement « acte », « action ». Dans un autre sens il peut aussi signifier la conséquence d'un acte. Selon ce concept, nos actes passés ont une influence, positive ou négative, sur notre état actuel. De la même façon, nos actes présents influenceront sur notre avenir. Pourtant, selon Bouddha : « Pour la grande majorité, l'expérience présente ne peut pas être décrite *seulement* en termes de résultat des actions passées (karmma)<sup>12</sup>. » Les événements naturels peuvent eux aussi influencer notre expérience présente. Selon cette croyance, l'effet d'un bon acte est plaisant et crée une tendance à faire d'autres bons actes chez l'individu tandis que les mauvais actes entraînent la souffrance et conduisent l'individu vers d'autres mauvais actes (Tucci, Nakamura, Reynolds, Kigawa, Lopez, et Llewelyn, 2014). En outre, l'influence d'un acte karmique peut être réalisée, soit, dans la vie dans laquelle l'acte a été commis, ou dans les futures vies. Les bouddhistes croient en la réincarnation. Selon M. Ricard (2010), la réincarnation est une continuité de l'expérience :

Tout d'abord, il faut bien comprendre que ce qu'on appelle réincarnation dans le bouddhisme n'a rien à voir avec la transmigration d'une « entité » quelconque, rien à voir avec la métempsycose. Tant que l'on raisonne en termes d'entités plutôt que de fonction, de continuité de l'expérience, le concept bouddhiste de renaissance ne peut pas être compris. Il est dit « qu'aucun fil ne passe au travers des perles du collier des renaissances ». Il n'y a pas identité d'une « personne » au travers de renaissances successives, mais conditionnement d'un flot de conscience. (Ricard, 2010)

---

<sup>12</sup> Sivaka Sutta SN, 36.21, *La question de Sīvaka*, (cité dans Buddha Vacana).



Après avoir atteint le Nirvana, l'individu se libère du cycle de réincarnation. Il n'est pas clair ce qui arrivera après le Nirvana. Pour Bouddha, l'élimination de la souffrance, et se libérer du cycle de réincarnation, étaient plus important. Il décourageait ses disciples à poser trop de questions à ce sujet.

En bouddhisme, chaque action a trois dimensions différentes, à savoir, la volonté, l'acte lui-même (du corps, de la parole, et de l'esprit), et la complétion ou le résultat final de l'acte (Garfield, 2006, p. 6-7). Le karma s'accumule à chaque dimension de l'acte. Un acte dérivant d'une bonne volonté avec un résultat néfaste accumule un karma bénéfique ou positif pour sa bonne volonté et un karma négatif pour son mauvais résultat. Il faut noter qu'un karma négatif ne peut pas être annulé ou effacé par un karma positif. À titre d'exemple, certains crimes de guerre et des actes répréhensibles commis par les soldats américains pendant la guerre en Irak sont bien connus. Même si une bonne volonté était impliquée quelque part dans cette guerre, les actes répréhensibles des soldats américains dans la prison d'Abou Ghraib pendant la guerre en Irak ne peuvent jamais être rectifiés. En ce qui concerne l'éthique bouddhique, les crimes et les actes répréhensibles commis entraînent des karmas négatifs et la bonne volonté des américains, s'ils en avaient une, amène un karma positif. Les américains peuvent bien s'excuser pour leurs actes déplorables, pourtant rien ne peut annuler ou effacer ces actes blâmables et ils vont, selon le bouddhisme, subir des karmas négatifs pour leurs crimes. Ainsi, on ne peut jamais faire des calculs d'utilité dans le système bouddhiste; on accumule des karmas positifs pour des actes positifs, et des karmas négatifs pour les côtés néfastes de nos actes. Il importe de noter que, dans la croyance bouddhiste, les effets karmiques ne sont pas uniquement individuels. En se basant sur le principe d'interdépendance du bouddhisme, le karma influe aussi bien sur la collectivité :

L'interdépendance des phénomènes constitue un des principes fondamentaux du bouddhisme. Rien ne peut exister de façon autonome, et être sa propre cause. Un objet ne peut être défini qu'en termes d'autres objets et n'exister qu'en relation avec d'autres entités. Autrement dit, ceci surgit parce que cela est. (Xuan Thuan, 2000)

Dans cette logique, même les actes qui des fois nous semblent peu importants impliquent, d'une manière ou d'une autre, toute la communauté et notre environnement. Ainsi, les intérêts de l'individu et la communauté sont étroitement liés dans la pensée morale



bouddhiste. Comme le Bouddha disait : « *Do not overlook negative actions merely because they are small; however small a spark may be, it can burn down a haystack as big as a mountain.* » (Chitkara, 1997, p. 9)

Dans ce système le caractère de l'individu occupe un grand rôle pour la même raison que « un objet ne peut être défini qu'en termes d'autres objets et n'exister qu'en relation avec d'autres entités » (Xuan Thuan, 2000). Un caractère nuisible augmente d'une part la souffrance pour son porteur, et d'autre part accumule des karmas négatifs pour son environnement. Le principe d'interdépendance implique aussi que le caractère de l'individu n'est pas tout à fait quelque chose de personnel; mon caractère influe sur le caractère d'autrui et ceci crée une responsabilité envers toute la communauté. Dans ce sens, on peut dire que les vertus ont un rôle central dans le bouddhisme.

Comme on a noté plus haut, le bouddhisme vise, entre autres, à éliminer la souffrance en supprimant les causes de cette dernière. Donc, il est important d'agir de façon à ce que nos actes ne causent pas de souffrance. Dans ce sens, les conséquences de nos actes sont aussi importantes que notre volonté et intentions. Pourtant, il ne faut pas oublier qu'un acte avec des bonnes conséquences pour son auteur ne peut jamais être moralement justifié s'il provoque ou cause de la souffrance aux êtres humains et aux autres êtres vivants. Il faut ajouter aussi que les bouddhistes ont un grand respect pour la vie en générale. Les animaux, soumis aux mêmes lois et engagés comme les êtres humains dans le samsara, doivent être aimés et respectés.

#### 3.1.4 Les actions kusala et akusala

Précédemment, nous avons remarqué que les actions de l'individu (incluant les actions du corps, de la parole, et de l'esprit) ont des conséquences pour l'individu lui-même et le monde qui l'entoure. Dans la pensée morale bouddhiste, deux sortes d'actions sont différenciées, à savoir les actions kusala et akusala. Kusala et akusala sont des termes pâli qui n'ont pas d'équivalent exact en français. Malgré cela, les actions kusala sont habituellement traduites comme les actions favorables, vertueuses, morales, habiles, saines, positives ou

bénéfiques en français. Les actions akusala sont les actions qualifiées comme défavorables, amoraux, malhabiles, malsaines, non-bénéfiques ou négatives.

Les akusala, les actions défavorables ou immorales, sont les actions qui sont polluées par la convoitise, la haine, et l'ignorance de la vérité (les trois poisons). Les trois poisons sont la racine de la « soif » ou le désir excessif de pouvoir, de vouloir tout prendre, et de tout posséder. D'autre part, les actions kusala, favorables ou morales, sont les actions qui sont exemptes de la convoitise, la haine, et l'ignorance. Les actions kusala sont motivées par la générosité, l'amour, la compassion et la compréhension (Bouddhiste.org, 2010).

**Tableau 1.3.1**

**Quelques préceptes fréquemment suivis par les bouddhistes (sources : bouddhiste.org)**

- S'efforcer de ne pas nuire aux êtres vivants ni retirer la vie,
- S'efforcer de ne pas prendre ce qui n'est pas donné.
- S'efforcer de ne pas avoir une conduite sexuelle incorrecte, plus généralement garder la maîtrise des sens.
- S'efforcer de ne pas user de paroles fausses ou mensongères,
- S'efforcer de ne pas ingérer tout produit intoxicant diminuant la maîtrise de soi et la prise de conscience (alcool, drogues, tabac).

Ces préceptes peuvent avoir une forme positive (*dharma*) présenté à la première personne du singulier (Tableau 2).

Tableau 1.3.2

**Préceptes en forme positive à la première personne du singulier (source :  
Bouddhiste.org)**

- Avec des actions bienveillantes, je purifie mon corps.
- Avec une générosité sans réserve, je purifie mon corps.
- Avec calme, simplicité et contentement, je purifie mon corps.
- Avec une communication véritable, je purifie ma parole.
- Avec une attention claire et radieuse, je purifie mon esprit.

### 3.2 Finalité de richesse

Nous avons remarqué que le Nirvana, pour la majorité des écoles bouddhistes, est la finalité de la pratique bouddhique. Le Nirvana (extinction) est un état d'esprit rempli de compassion pour, non seulement les êtres humains, mais pour tout être vivant. La richesse matérielle et son utilisation doit, elle aussi, suivre la finalité suprême de la pratique bouddhique. Notons que le Bouddha visait la suppression de la souffrance. La cause de la souffrance selon ce penseur est la « soif » – la soif « qui est liée à une avidité passionnée et qui trouve sans cesse une nouvelle jouissance tantôt ici, tantôt là<sup>13</sup> ». La richesse matérielle en bouddhisme ne doit pas en principe inciter cette soif dont nous avertit le Bouddha. La finalité de richesse matérielle ne doit pas être l'accumulation, mais l'extinction (le Nirvana). Cette finalité-là, quelle qu'elle soit, doit être étrangère à la multiplication de besoins. Créer des besoins pour les êtres humains afin d'accroître la richesse matérielle des entreprises, à titre d'exemple, n'est certainement pas dans l'agenda de Bouddha. La finalité de richesse doit être liée à la bienveillance, la générosité sans réserve, la simplicité et le contentement, et la

<sup>13</sup> Walpola Rahula, 2004, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, Seuil, p. 50, (cité dans Quatre nobles vérités, 2014).



communication authentique. Ces sont les choses que le Bouddha nous a suggéré de faire et la finalité de richesse doit suivre les mêmes préceptes.

### 3.3 Communauté

Le principe d'interdépendance du bouddhisme peut nous signaler, entre autres, la sorte de communauté qui découle de cette philosophie : « Rien ne peut exister de façon autonome, et être sa propre cause. » (Xuan Thuan, 2000) Une communauté alignée avec les enseignements du Bouddha ne peut pas être individualiste. Nous avons remarqué que les effets karmiques, mis à part sur l'individuel, ont des influences collectives. L'individu ne peut pas croire que ses actions ne regardent qu'à lui-même et être un bouddhiste en même temps. Si ses actions accumulent des karmas positifs ou négatifs pour toute la communauté, incluant lui-même, il doit avoir une vision considérablement plus large. De cette interdépendance découle la responsabilité – dans toutes circonstances l'individu doit répondre de ses actes.

Une communauté bouddhiste est un lieu où les personnes mènent une vie remplie de compassion. Il s'agit, donc, d'une communauté non-violente; il s'agit d'une communauté pacifiste et tolérante. Le bouddhisme préconise une communauté qui chemine sur la voie du milieu. Toutes sortes d'excès, autant que le laxisme, doivent être évités.

Nous pouvons peut-être mieux expliquer la communauté que le Bouddha avait à l'esprit en lisant ses paroles :

Que tous les êtres soient heureux! Qu'ils soient en joie et en sûreté! Toute chose qui est vivante, faible ou forte, longue, grande ou moyenne, courte ou petite, visible ou invisible, proche ou lointaine, née ou à naître, que tous ces êtres soient heureux! Que nul ne déçoive un autre ni ne méprise aucun être si peu que ce soit; que nul, par colère ou par haine, ne souhaite de mal à un autre. Ainsi qu'une mère au péril de sa vie surveille et protège son unique enfant, ainsi avec un esprit sans limites doit-on chérir toute chose vivante, aimer le monde en son entier, au-dessus, au-dessous et tout autour, sans limitation, avec une bonté bienveillante infinie. Étant debout ou



marchant, assis ou couché, tant que l'on est éveillé, on doit cultiver cette pensée. Ceci est appelé la suprême manière de vivre<sup>14</sup>. (*Sutta-Nipâta*, I, 8)

### 3.4 Gestion de la société

Ayant à l'esprit la troisième noble vérité du Bouddha, il nous semble que toutes les institutions, et en général, la gestion d'une société bouddhiste doit viser la suppression de la souffrance. La souffrance, estime Bouddha, est causée par l'ignorance, la convoitise, et la haine. Les lois et les règlements d'une société, pour donner un exemple, devraient encourager l'éducation des citoyens pour combattre l'ignorance. Dans une société bouddhiste, ce n'est pas les membres, les gestionnaires, ou les leaders qui dirigent. Bouddha disait que : « Je suis un simple membre de la Sangha<sup>15</sup> et je ne gouverne rien, c'est le Dharma<sup>16</sup> qui gouverne. » (Christian Soleil, 2013, p. 16) Dans une société bouddhiste, c'est plutôt le respect pour la conduite morale qui fait avancer la société.

Nous pouvons aussi ajouter qu'une société, en conformité avec les enseignements du Bouddha, gère ses affaires de manière non-violente. La peine de mort, par exemple, est hors de question. Les policiers bouddhistes, ayant un niveau élevé de compassion pour tout être vivant, ne répriment pas les manifestants à coups de matraques ou en utilisant les gaz lacrymogènes. Toute sorte d'organisation scientifique du travail ne visant que la maximisation du profit n'est pas en harmonie avec la vision bouddhiste. À travers le travail, l'individu développe ses facultés et ses potentialités; le milieu de travail est un contexte où l'individu échange, partage, pratique, et apprend les valeurs de sa société; il est un lieu où l'individu essaie de vaincre son égoïsme. L'organisation scientifique du travail, pour uniquement baisser les coûts, n'a pas place dans une gestion bouddhique.

---

<sup>14</sup> *Sutta-Nipâta*, I, 8, (cité dans Ducor, 2005).

<sup>15</sup> L'ensemble des pratiquants du bouddhisme.

<sup>16</sup> L'ensemble des lois, des normes et des règlements personnels, familiaux, sociaux, politiques ou naturels.

### 3.5 Rapport avec autrui

Nous avons déjà mentionné le principe d'interdépendance en bouddhisme. Dans cette vision holistique du monde, l'identité de l'individu est étroitement dépendante d'autrui, puisque « un objet ne peut être défini qu'en termes d'autres objets et n'exister qu'en relation avec d'autres entités » (T. Xuan Thuan, 2000). Le caractère de l'individu contient toujours quelques traits d'autrui. Autrui, dans cette vision, n'est pas entièrement étranger à *moi*, offrant un sentiment de solidarité, amitié, ou fraternité avec autrui. Dans ce contexte, l'individu donnera du sens à sa vie et à son existence plus facilement; l'individu est plus susceptible de dire la vérité, d'agir avec compassion. Agir avec compassion, car l'individu sait que la souffrance est universelle. Autrui, comme *moi*, souffre. *Nous* partageons les mêmes conditions humaines et *nous* désirons supprimer la souffrance ensemble – dans un sens, autrui, visant la même finalité, chemine sur la même voie que *moi*.

## CHAPITRE IV : ZOROASTRISME

Le zoroastrisme a été fondé, environ, au VI<sup>e</sup> siècle av. J.- C. en Iran par le prophète Zoroastre. Le zoroastrisme, une religion qui a des traits monothéistes et dualistes, a influencé les trois religions abrahamites (judaïsme, christianisme, et Islam) qui l'ont suivie. Pratiquée principalement en Iran et en Inde, le zoroastrisme est une religion qui est face à l'extinction. Selon un sondage réalisé par *Fezana Journal*, en 2006, les fidèles de cette religion sont approximativement 124 000 (Goodstein, 2006).

### 4.1 Contexte social

La moralité et les idées concernant les coutumes et les mœurs de chaque peuple sont étroitement liées au contexte social dans lequel elles ont été créées. Dans chaque système d'éthique, il y a des idées qui sont plus principales et fondamentales. D'habitude, dans chaque système il y a aussi des idées plus souples, de sorte que si elles sont éliminées ou abandonnées, le système peut encore garder sa cohérence. Le contexte social dans lequel un certain système d'éthique a été créé semble être une riche source de justification des idées éthiques. Le contexte social peut nous montrer, entre autres, si les idées que nous examinons sont le fruit d'une certaine situation politique ou historique temporaire; ou bien elles sont directement liées aux croyances fondamentales d'un quelconque système d'éthique.

En ce qui concerne le contexte social du zoroastrisme, nous ne pouvons pas présenter un contexte social plus ou moins précis de la même façon qu'on peut parler, à titre d'exemple, du contexte social de l'Islam au moment de sa naissance. La date de naissance de Mohamed est historiquement claire, tandis que la date et le lieu de naissance du Zoroastre et le zoroastrisme font l'objet de plusieurs différends académiques.



Selon Dhalla (1938) : « *His (Zoroaster's) date of birth, as we shall see in subsequent chapters, is placed anywhere between 600 B.C. and 6000 B.C.* » (Dhalla, 1938, chapitre III, p. 30)

Selon Duchesne-Guillemin (2014), le zoroastrisme est :

*Founded by the Iranian prophet and reformer Zoroaster in the 6th century BC, the religion contains both monotheistic and dualistic features. It influenced the other major Western religions – Judaism, Christianity, and Islam.* (Duchesne-Guillemin, 2014)

Selon Herzfeld, Zoroastre était né à l'époque de Cyrus (600 av. J.- C., ou 576-530 av. J.- C.) et Darius (550-486 av. J.- C.) (Henning, 1951).

Il importe d'ajouter que le zoroastrisme est souvent divisé en trois périodes : la période Ghatique, la période Avestique, et la période Pahlavi. Selon Buch (1919) :

*The Gathic Age may well be located around 1000 B.C., and the Avestan period from about 800 B.C. to 200 A.D. The Pahlavi period then commences and ends with the ninth century.* (Buch 1919, p. 31)

À l'époque de Gathas, la partie la plus ancienne de l'Avesta<sup>17</sup>, les Iraniens vivaient dans une période de transition quant à leur mode de vie. La vie nomade était terminée et leur civilisation évoluait d'une phase pastorale à agricole (*Ibid.*). L'occupation centrale des gens semble être l'élevage du bétail pendant la période Gathique. Pendant la période Avestique, le mode agricole de vie devient, du moins, aussi important que l'élevage du bétail. Une liste de quatre activités méritoires, qui apparaissent en Vendidad, nous montre les conditions générales à l'époque : « *I. Piety and a law-abiding course of life; II. The founding of a permanent household; III. The cultivation of grain, of fodder for cattle, and the planting of trees; IV. The breeding of sheep and cows*<sup>18</sup>. »

Le comportement ou la croyance morale de chaque individu, groupe, ou peuple est étroitement liée à la vision qu'ils ont d'eux-mêmes et de leur place dans ce monde. La philosophie et la religion de chaque peuple sont de riches sources qui nous justifient ou

<sup>17</sup> Le texte sacré et le code sacerdotal des zoroastriens.

<sup>18</sup> Vd. III 1-5, (cité dans Buch, 1919, p. 32).



simplement racontent le pourquoi de notre existence, notre place dans l'univers, et le comportement qui est approprié et désirable dans chaque situation. Si nous croyons qu'il y a un dieu omniscient et tout puissant qui a créé cet univers pour des raisons, et à des fins bien spécifiques, et que si nous n'obéissons pas aux commandements qui apparaissent dans la Bible ou le Coran, on va certainement en subir les conséquences, notre comportement envers nous-même et ceux qui sont autour de nous va être radicalement différent de celui d'un athéiste ou d'un agnostique. Pour avoir une meilleure compréhension du système d'éthique zoroastrienne, nous allons d'abord expliquer brièvement quelques croyances métaphysiques et théologiques de base de cette religion.

#### 4.2 Quelques croyances métaphysiques et théologiques du zoroastrisme

Tout d'abord, le zoroastrisme est une religion monothéiste qui postule l'existence d'un dieu créateur, Ahura Mazda, qui est tout puissant, omniscient, juste, et bienveillant. La terre, le feu, et l'air sont des éléments naturels qui ont une importance symbolique majeure en zoroastrisme, mais qui ne sont pas vénérés dans le sens que Ahura Mazda est glorifié : « *To fire special reverence is due; because we owe to it the existence and sustenance of man. It (fire) should be scrupulously guarded, and be held as the symbol of worship*<sup>19</sup>. »

À part les matières naturelles, le zoroastrisme postule une réalité spirituelle fondamentale; une réalité supérieure qui est au-delà des lois physiques et qui a une influence définitive sur la vie de l'homme, ainsi que sur tout l'univers (Buch 1919, 180).

Selon Yasna, la collection liturgique primaire du zoroastrisme, composée de 72 chapitres, depuis un temps immémorial il y avait deux forces : Ahura Mazda, le créateur et responsable de toutes les bonnes choses; Ahriman, l'auteur de toute malveillance. Ahura Mazda est en lumière et tout puissant, tandis qu'Ahriman est en obscurité. Ahriman n'est pas comme Ahura Mazda tout puissant ni omniscient. En outre, l'origine d'Ahura Mazda est distincte de celle d'Ahriman : « *Thus are the primeval spirits who as a pair and yet each*

---

<sup>19</sup> Dk. IX, 644-645, (cité dans Buch, 1919, p. 187).

*independent in his action, have been famed (of old). (They are) a better thing, they two, and a worse as to thought, as to word, as to deed<sup>20</sup>. »*

Selon les croyances zoroastriennes, Ahura Mazda va ultimement vaincre Ahriman; le bien vaincra le mal, pourtant, d'ici là, nous vivons dans un univers où le bien et le mal existent en même temps. Dans cet univers rempli de conflits et d'antagonisme, l'homme doit choisir constamment. L'homme est libre de choisir entre le bien ou le mal. Pourtant, l'homme n'est pas en mesure de choisir et de contrôler toute sa vie. Il y a aussi une volonté supérieure qui est au-delà de notre pouvoir et de notre choix. Concernant le destin de l'homme, nous trouvons le passage suivant en Menuk-i Khrat :

*There are some things through destiny, and there are some through action... that life, wife and child, authority and wealth are through destiny and the righteousness and the wickedness of priesthood, warfare, and husbandry are through action<sup>21</sup>.*

Une distinction entre le bien (la voie d'Ahura) et le mal (la voie d'Ahriman) est clairement faite en zoroastrisme, chose qui va nous servir comme base de ce système d'éthique. Ahura est normalement associé avec la force de la vie, la lumière, le bien, et Ahriman est d'habitude associé avec la mort, l'obscurité, et le mal dans la littérature zoroastrienne. La distinction entre le bien et le mal semble être assez radicale en zoroastrisme. En Yasna XIX, 15, Ahura dit à Ahriman ce qui suit : « *Neither our minds are in harmony, nor our precepts, nor our comprehensions, nor our beliefs, nor our words, nor our actions, nor our consciences, nor our souls<sup>22</sup>. »*

Zoroastre, le prophète, est assigné par Ahura Mazda à nous apprendre la bonne voie. Les Gathas, la partie la plus ancienne de l'Avesta, étaient révélés directement par Ahura Mazda à Zoroastre. La relation entre Ahura Mazda et l'homme est de telle nature que Ahura Mazda assiste et appuie le vertueux dans tous ses actes pour qu'il ait une vie divine. L'homme, à son tour, en se confiant à Dieu, le glorifie et l'adore (Buch 1919, p. 184).

<sup>20</sup> Ys. XXX, 3, (cité dans Buch, 1919, p. 181).

<sup>21</sup> Mkh. 54, (cité dans Buch, 1919, p. 189).

<sup>22</sup> Yasna XIX, 15, (cité dans Buch, 1919, p. 182).



#### 4.3 Quelques particularités de l'éthique zoroastrienne

L'une des particularités importante de l'éthique zoroastrienne est son côté pratique (*Ibid.*, p. 10). En général, il s'agit d'un système qui est incliné plutôt vers l'utilité et la pratique, en évitant les questions purement philosophiques et abstraites. Dans la littérature zoroastrienne, nous ne voyons aucun encouragement d'abnégation, ascétisme ou des formes de mysticisme. Le sens commun et la pratique quotidienne sont, d'autre part, largement encouragés. (*Ibid.*, p. 13, 56). Ceci est confirmé par Dr Dhalla (1875-1956), le célèbre linguiste et théologien Indien :

*Religion should be such that its ideals can be applied to our work-a-day world. Its teachings should be applicable to the exigencies of daily life... This is the characteristic of Zoroastrianism through its very simplicity*<sup>23</sup>.

Dans la doctrine religieuse de Zoroastre, l'existence de l'âme humaine est confirmée. Chaque individu possède une âme qui est capable d'intervenir dans les prises de décisions personnelles. L'être humain a la volonté libre, et peut initier ou s'incliner vers le bien ou le mal. Les actes de chacun ont ultimement une influence sur le destin de l'univers; les mauvais actes des individus, en ajoutant au poids du mal dans l'univers, dirigent ce dernier vers le malheur, et les bonnes actions amènent le bon destin et le bonheur à l'univers. Donc, l'homme, dans cette vision, a le choix, et il est responsable vis-à-vis de lui-même et des autres. L'accent mis sur la responsabilité individuelle, et l'importance de l'activité de chacun quant à la direction générale de l'univers, accorde un pouvoir considérable aux croyants en les éloignant de la passivité et de l'indolence. Cela est une vision positive du monde qui dirige l'individu vers la pratique quotidienne, en l'encourageant à s'engager activement dans la société, car il est, dans cette logique, capable d'intervenir et de changer son avenir. Donc, en zoroastrisme, nous ne sommes pas confrontés avec une vision déterministe du monde dans laquelle l'homme est un facteur négligeable. L'avenir est ouvert et, jusqu'à un certain point, malléable (Buch, 1919, p. 58).

---

<sup>23</sup> Maneckji Nusservanji Dhalla, 1914, *Zoroastrian Theology*, New York, (cité dans Buch, 1919, p. 56).

James Darmesteter (1908-1917), le célèbre iranologue, déclare :

*The Zoroastrian religion was a religion of life in the noblest sense of the word ; it brought two things of which the old Aryan religions in the midst of which it arose had no idea or only a dim perception; those two things were morality and hope; so that the Zoroastrian faith not only gives its follower a moral rule through life; not only directs his heart, his tongue, his hand, teaching him good thought, good word, good deed; but it tells him that the good will prevail at last if he does his duty; that a son of the prophet, Saoshyant, will come and open the eternal reign of Ormazd and exterminate the evil from the world. The poorest, the meanest Zoroastrian in the world knows that he is born a soldier of Saoshyant and that Ormazd will conquer through him<sup>24</sup>.*

En effet, la situation actuelle de Parsis en Inde nous confirme cette approche positive et optimiste que les zoroastriens adoptent dans la vie en général. Les Parsis de l'Inde, les zoroastriens descendants des Iraniens, sont le groupe religieux le plus établi, économiquement parlant, en Inde. De plus, ils jouissent d'un niveau d'éducation très élevé. D'autre part, les femmes Parsis bénéficient d'une plus grande liberté sociale que les femmes hindoues ou les femmes musulmanes en Inde. Le rôle des Parsis dans le développement économique, social, philanthropique, et en général, dans le développement de l'Inde d'aujourd'hui est confirmé par plusieurs sources (Auzias, Labourdette, 2007-2008, p. 82-83).

Dans la métaphysique zoroastrienne, deux esprits sont postulés : Spenta Mainyu, l'esprit saint, et Angra Mainyu, l'esprit mauvais. Ces deux esprits opposants sont souvent représentés par le jour et la nuit, l'obscurité et la lumière, la vie et la mort dans la littérature zoroastrienne. Il s'agit de deux pôles antagonistes qui coexistent dans chaque être vivant.

Dans cet ordre d'idées, l'éthique zoroastrienne tourne autour de ces deux forces, à savoir les forces de la vie et les forces de la mort. Dans ce dualisme, le devoir de l'individu est de s'aligner avec les forces de la vie en s'éloignant le plus possible de forces de la mort et de l'obscurité.

La mauvaise pensée, la mauvaise parole, et la mauvaise action sont répréhensibles. La bonne pensée, la bonne parole, et la bonne action sont peut-être les préceptes les plus connus dans ce système d'éthique : L'homme « *should maintain himself by good thoughts, good*

---

<sup>24</sup> James Darmesteter, 1908-1917, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, (éd) James Hastings, Vols. 1-9, Edinburgh, (cité dans Buch, 1919, p. 58-59).



*words, good tongue, and good deeds*<sup>25</sup> ». L'âme de celui qui préserve la bonne pensée, la bonne parole, et la bonne action atteigne la meilleure place.

La mauvaise pensée est considérée dangereuse et l'une des sources de mauvaises passions. Les mauvaises passions en zoroastrisme sont dérivées du mal et sont nuisibles. L'importance accordée à la bonne pensée, dans la littérature zoroastrienne, signifie que la bonne volonté dans ce système occupe une place primordiale. Néanmoins, la bonne volonté et la motivation intérieure n'est pas tout; les conséquences et le résultat extérieur sont également importants.

L'Asha, vertu ou pureté, est peut-être le concept le plus fondamental dans ce système d'éthique. Comme nous l'avons mentionné plus haut, si l'homme agit en conformité avec les préceptes de Zoroastre, l'Ormazd ou Ahura Mazda, le maître et le créateur du monde, conquerra par son entremise. Pour que cela soit réalisé, le mal doit d'abord être aboli en incitant le bien dans ce monde. Selon le concept d'Asha, l'ordre de l'univers doit rester dans l'état de pureté; les mauvais éléments doivent être supprimés, et les bons éléments avancés pour qu'ils fleurissent et qu'ils se réalisent le plus tôt possible. La réalisation complète des forces vitales et l'abolition des forces qui s'y opposent est ce que l'éthique zoroastrienne vise à accomplir. Il faut mentionner qu'à l'époque des Gathas, la partie la plus ancienne de l'Avesta, les Iraniens vivaient de l'élevage et de l'agriculture (Buch 1919, p. 63-64). En général, les actes qui soutenaient la vie des animaux et des plantes comestibles, ainsi que la construction des ponts, des routes, des maisons, des canaux et tout ce qui pourrait faciliter et améliorer le niveau de vie dans la société, étaient normalement considérés moralement dignes d'éloges (*Ibid.*). Dans le même esprit, la santé de l'homme, dans différents contextes, occupe une place majeure en zoroastrisme. L'ascétisme, le célibat, et le jeûne, à titre d'exemple, sont moralement répréhensibles, car ils étaient considérés nuisibles pour la santé en général. D'un autre côté, l'épargne, la modération, toutes sortes de travaux qui, en pratique, bénéficient l'individu et la société sont considérés comme des vertus et moralement louables. Pourtant, l'accent mis sur l'utilité et la pratique quotidienne dans ce système d'éthique ne doit pas

---

<sup>25</sup> Gs. 22, (cité dans Buch, 1919, 61).

masquer ses côtés spirituels et altruistes. La charité et la philanthropie, la bonne volonté et la largesse d'esprit sont des vertus reconnues en zoroastrisme.

Dans la pensée zoroastrienne, la vie, créée par Ahura Mazda, est divine et la longue vie est fortement désirée et désirable. La mort, la création d'Ahriman (le démon et l'adversaire d'Ahura Mazda), est une abomination. En plusieurs occasions dans les Gathas, Zoroastre prie pour une longue vie : « *In order that I may make known to men the true and sacred aims of their desires, grant Ye me a long life for this*<sup>26</sup>. »

Zoroastre dit au roi Vistaspa : « *I bless thee, O man, O lord of the country, with the living of a good life, of an exalted life, of a long life. May thy men live long! May thy women live long! May sons be born unto thee of thy own body*<sup>27</sup>! »

De l'autre côté, la mort, la maladie, et toutes sortes de décrépitudes sont haïes et doivent être évitées. En outre, les imperfections physiques et malformations sont considérées détestables : « *There shall be no humpbacked, none bulged forward there; no impotent, no lunatic, no one with decayed tooth, no leprous to be pent up*<sup>28</sup>. »

Dans ce système d'éthique, la protection de l'environnement, qui est primordiale pour soutenir la vie, a une importance majeure. Elle est même moralement impérative. En effet, le fait de préserver la pureté de l'eau, de la terre, et de l'air, à titre d'exemple, est fortement conseillé en zoroastrisme (Dk. I. 42<sup>29</sup>). En outre, les animaux comme le chien, la vache, le mouton, et la chèvre qui sont utiles dans la vie de l'homme doivent être bien protégés. Par exemple, en Dk. V. 315, l'abattage inutile des animaux est condamné. Il est intéressant de noter en passant qu'une attention particulière est accordée aux chiens en zoroastrisme. Celui

---

<sup>26</sup> Ys. XLIII. 13, (cité dans Buch, 1919, p. 69).

<sup>27</sup> Yt. XXIII. 1, (cité dans Buch, 1919, p. 69).

<sup>28</sup> Vd. II. 29, (cité dans Buch, 1919, p. 71).

<sup>29</sup> (Dk.) Dinkerd est un recueil de textes zoroastriens, des résumés et des interprétations de l'Avesta, le texte sacré des zoroastriens.

qui donne de la mauvaise nourriture au chien de berger est « [...] *guilty of the same guilt as though he should serve bad food to a master of a house of the first rank*<sup>30</sup> ».

Néanmoins, il ne faut pas oublier que le zoroastrisme adopte une vision considérablement anthropocentrique. Les animaux qui sont utiles à l'homme sont protégés dans les textes religieux, pourtant, les animaux qui peuvent être ou qui sont nuisibles ou dangereux pour l'homme doivent être tués et éliminés. Les reptiles, les grenouilles dans l'eau, les serpents, les fourmis, et les souris sont parmi les animaux qui ne jouissent pas de la protection de cette religion.

Les prières, dans chaque religion, sont habituellement une riche source pour comprendre ce qui est bien et désirable de ce qui ne l'est pas. Dans les prières suivantes, nous détectons le désir pour la puissance physique, le pouvoir spirituel, l'énergie et la victoire, ainsi que la bonne santé, et la prospérité pour l'homme :

*Give me, Atar, son of Ahura Mazda! lively welfare, lively maintenance, lively living; fulness of welfare, fulness of maintenance, fulness of life*<sup>31</sup>.

*We worship Strength and Prosperity and Might and Victory and Glory and Vigour. (Give) unto that man brightness and glory, give him health of body, give him sturdiness of body, give him victorious strength of body, give him full welfare of wealth, give him a virtuous offspring, give him long life, give him the bright, all happy, blissful abode of the holy Ones*<sup>32</sup>.

Donc, dans ce système d'éthique, le devoir de l'homme et de la société est clairement de se diriger vers la vie et l'existence la plus abondante et la plus complète possible. Et logiquement, tout ce qui est contre la réalisation complète de la vie est répréhensible. C'est dans cette chaîne de raisonnement que la vie familiale est fortement encouragée en zoroastrisme : « *O Spitama Zarathustra, he who has a wife, is far superior to him who has no*

---

<sup>30</sup> Vd. XIII. 20, (cité dans Buch, 1919, p. 84).

<sup>31</sup> Ny. V. 10, (cité dans Buch, 1919, p. 73).

<sup>32</sup> Yt. I. 33, (cité dans Buch, 1919, 73).



*wife; he who has a family, is far superior to him who has none ; he who possesses riches is far above him who has no riches*<sup>33</sup>. »

Suivant le même principe, le célibat, la pauvreté, l'ascétisme et les actes comme jeûner n'ont pas de place en zoroastrisme. L'individu qui n'a pas assez d'énergie, et de force physique et mentale, ne peut clairement pas gérer sa famille proprement. La personne qui est pleinement engagée dans la société, l'individu qui travaille fort pour améliorer son revenu et sa situation économique doit se nourrir proprement, et ne peut donc pas mener une vie ascétique.

Alors, si la bonne nourriture est essentielle pour faire son devoir, pour se réaliser physiquement et mentalement, le travail, et particulièrement l'agriculture, doit occuper une place centrale dans la vie. Le labour et la préparation du sol sont aussi dignes en zoroastrisme que la véracité et la justice. En général, l'agriculture et toutes sortes de travail, manuel ou mental, avançant le bien-être de l'humanité sont considérés dignes et vertueuses. De plus, faire du sport et attribuer quotidiennement quelque temps au repos est aussi mentionné dans la littérature zoroastrienne comme des éléments nécessaires pour la bonne vie (Buch 1919, p. 77-79).

Le jeûne, et en général tout genre de mortification du corps humain, est interdit dans ce système d'éthique. Au lieu de jeûner, de mortifier, et de mener une vie ascétique, l'éthique zoroastrienne nous propose de s'engager complètement dans la vie commune en travaillant le plus possible, évitant toute forme de paresse. C'est, en partie, avec son travail et sa compétence professionnelle que l'homme peut acquérir les vertus. Ce n'est pas dans la solitude que l'homme peut améliorer son travail, acquérir des compétences, et devenir vertueux (Buch 1919, p. 87) : « *He who has acquired wealth by his good industry is by that wealth able to store up virtue*<sup>34</sup>. »

---

<sup>33</sup> Vd. IV. 47, (cité dans Buch, 1919, p. 75).

<sup>34</sup> An. Atm. 9, (cité dans Buch, 1919, p. 87).



En 430 (av. J.- C.), Hérodote a écrit sur les coutumes des Perses. Concernant l'éducation des enfants et des adolescents il nous raconte le suivant :

*Their sons are carefully instructed from their fifth to their twentieth year, in three things alone - to ride, to draw the bow, and to speak the truth<sup>35</sup>.*

*They hold it unlawful to talk of anything which it is unlawful to do. The most disgraceful thing in the world, they think, is to tell a lie; the next worst, to owe a debt: because, among other reasons, the debtor is obliged to tell lies. (Ibid.)*

Dire la vérité (véracité, authenticité) était l'une des vertus les plus fondamentales parmi les Perses et en zoroastrisme. La vérité, l'authenticité d'action (être authentique), et dire la vérité est liée à la pureté et à la lumière. Tandis que la fausseté et le mensonge sont associés avec l'obscurité et l'Ahriman (le démon). Le *Druj*, la fausseté et la séduction, en Avesta, le code sacerdotal des zoroastriens, sont l'opposé d'*Asha* (la pureté).

Il importe d'ajouter qu'en zoroastrisme dire la vérité était conçu comme un principe général pour toute l'humanité, indépendamment de son origine géographique ou de son idéologie. L'individu ne devrait jamais mentir : « *Tell not lies to anybody<sup>36</sup>*. » « *Do not speak doubly.* »

Soit dit en passant que, dans une société zoroastrienne, la quantité d'actes immoraux ou moralement douteux peut diminuer considérablement du fait que l'individu ne doit pas mentir en cachant ses actes précédents. Laisser une place pour justifier le mensonge donne une plus grande possibilité de manœuvre pour cacher les autres actes immoraux ou moralement douteux.

*If at any place holy men find it very injurious and hurtful (to speak the truth), still it (the truth) must be spoken. And, if at any place, holy men should find untruth very convenient and beneficial, still, it must never, at any time, be spoken<sup>37</sup>.*

---

<sup>35</sup> Hérodote, *On The Customs of the Persians*. Voir la référence intitulée Hérodote dans la bibliographie.

<sup>36</sup> An Amt. 3, (cité dans Buch, 1919, p. 94).

<sup>37</sup> Dk. I. 27, (cité dans Buch, 1919, p. 96).

#### 4.4 Finalité de richesse

Le Zoroastrisme est une religion monothéiste; Ahura Mazda, le dieu créateur, est tout puissant, omniscient, juste, et bienveillant. Il a assigné le prophète Zoroastre pour qu'il nous apprenne la bonne voie. Dans cette religion, il existe un certain nombre de textes sacrés<sup>38</sup> qui sont censé nous situer sur le bon chemin. En zoroastrisme, la finalité de richesse matérielle doit en principe être en harmonie avec « la bonne voie » que Dieu nous a transmise par l'entremise de son prophète. Nous avons amplement expliqué ce qui est mal et ce qui est bien en Zoroastrisme, toutefois, nous allons brièvement présenter quelques idées générales avec lesquelles la finalité de richesse doit être en harmonie.

En principe, le devoir de l'individu est de s'aligner avec les forces de la vie en s'éloignant le plus possible des forces de la mort. Il importe de rappeler que les conséquences et le résultat extérieur des actions sont très importants dans cette religion. De là, la richesse matérielle doit forcément favoriser les forces de la vie. La richesse matérielle doit être utilisée en soutenant la vie humaine, des animaux, et des plantes comestibles, ainsi que la construction des choses qui peuvent être utilisées par l'homme comme des ponts, des routes, des maisons, des canaux, etc. Des activités qui n'améliorent pas la vie dans la société ne sont pas dignes d'éloges en zoroastrisme. La vie, un don de Dieu, est sacrée et la finalité de richesse doit être en conformité avec cela. Les activités économiques qui favorisent la vie sont bonnes, et celles qui mettent la vie en danger sont mauvaises. Dans cette perspective, acheter des actions des compagnies comme Philip Morris, pour donner un exemple, est clairement contre les valeurs zoroastriennes. Pourtant, il faut remarquer que le zoroastrisme approuve la richesse matérielle, pourtant, elle doit être en harmonie avec « les forces de la vie », et non pas avec celles « de la mort et de l'obscurité ».

---

<sup>38</sup> Les Gathas, à titre d'exemple, qui étaient directement révélés par Ahura Mazda à Zoroastre.

#### 4.5 Communauté

Nous avons déjà remarqué l'importance de maintenir la vie dans cette religion. Se marier, avoir des enfants, et en général, vivre en famille étant parmi les activités promouvant la vie, elles sont fortement approuvées en zoroastrisme. Suivant le même principe, la communauté, un espace composé de plusieurs familles et d'individus partageant des valeurs communes, occupe une place primordiale en zoroastrisme. Les rites et les rituels communs fortifient les liens sociaux, et rassemblent les fidèles autour d'un but commun donnant du sens et une orientation à leur vie.

Le zoroastrisme a une vision positive du monde. L'avenir est ouvert pour l'individu; l'individu est libre de choisir entre le bien et le mal. Les actes de l'individu influent sur le destin de l'univers. De cette liberté découle la responsabilité individuelle et sociale. En s'engageant dans des activités approuvées par Ahura Mazda, la communauté incite la force de la vie et s'éloigne de la mort.

Le zoroastrisme est une religion qui donne beaucoup d'importance à l'utilité et la vie pratique. Le travail, dans cette vision, devient un domaine où l'individu a l'occasion de promouvoir la vie en pratiquant les préceptes du Zoroastre. Il semble que les travaux préconisés par Dieu sont les travaux qui ont une utilité concrète pour la communauté. Dans les Gathas nous trouvons un dialogue entre Zoroastre et Dieu qui montre l'importance du travail : « *What is the way of furthering the Mazdayasna religion?* » Dieu répond : « *Incessant cultivation of corn, O Spitama Zarathustra. Who cultivates corn cultivates righteousness*<sup>39</sup>. » Alors, une communauté zoroastrienne, alignée avec les enseignements de Zoroastre, devrait valoriser le travail utile et bénéfique. La paresse et l'inactivité, dans une communauté zoroastrienne, devraient être mal vues.

---

<sup>39</sup> Voir Savoia-Vizzini dans la bibliographie.



#### 4.6 Gestion de la société

La gestion d'une société zoroastrienne ne peut pas être contre ce que cette religion vise à accomplir : la réalisation des forces vitales et l'abolition des forces qui s'opposent à cette dernière. La gestion de cette société doit préserver la bonne pensée, la bonne parole, et la bonne action – les trois préceptes les plus connus du zoroastrisme. La bonne parole, chose que nous n'entendons pas souvent de ceux qui sont au pouvoir dans nos sociétés contemporaines, est particulièrement importante chez les zoroastriens croyants. Cette phrase d'Hérodote montre l'importance de la bonne parole parmi les suiveurs du Zoroastre :

*They hold it unlawful to talk of anything which it is unlawful to do. The most disgraceful thing in the world, they think, is to tell a lie; the next worst, to owe a debt: because, among other reasons, the debtor is obliged to tell lies*<sup>40</sup>.

Comme Hérodote a observé, le respect pour la loi était une autre spécificité de la société pour les anciens zoroastriens. Les bonnes actions, en ce qui concerne la gestion de la société, peuvent inclure la création de travail pour les individus de la société – puisque le travail est amplement valorisé dans cette religion. De plus, les organisations, les activités économiques, et en général toutes les activités humaines doivent être poursuivies de manière durable dans la société. Une société ne peut certainement pas inciter les « forces vitales » en détruisant son écosystème.

#### 4.7 Rapport avec autrui

La relation avec autrui doit être respectueuse et sincère. La vérité et l'authenticité d'action sont symboliquement liées à la pureté et à la lumière en zoroastrisme. Autrui, comme *moi*, est libre de choisir; il a, tout comme *moi*, une âme lui permettant de prendre ses propres décisions; cette liberté doit être respectée. Le respect pour la liberté d'autrui n'est pas relatif à son sexe. Autrui, qu'il soit un homme ou une femme, est libre et capable de décider pour lui ou elle-même. En Yasna (30 :2) nous trouvons l'un des Gathas (hymnes) de Zoroastre qui confirme ceci :

---

<sup>40</sup> Hérodote, *On The Customs of the Persians*. Voir la référence intitulée Hérodote dans la bibliographie.



2. *Hear the best with your ears and ponder with a bright mind. Then each man and woman, for his or her self, select either of the two. Awaken to this Doctrine of ours before the Great Event of Choice ushers in.* 3. *Now, the two foremost mentalities, known to be imaginary twins, are the better and the bad in thoughts, words, and deeds [...].* (Fanning, Fjeldsoe, Grimley, Krabbe, 2012)

Dans cette partie, nous avons très brièvement expliqué quelques particularités de quatre systèmes d'éthique, à savoir les éthiques africaines, l'éthique Navajo, l'éthique bouddhique, et l'éthique zoroastrienne. Certes, la moralité, les coutumes et les mœurs de chaque peuple sont profondément liées au contexte social dans lequel elles se sont développées. Même si ces systèmes diffèrent les uns des autres sous plusieurs aspects, ils partagent, d'autre part, des traits communs au niveau de leur structure; tous ces systèmes ont une vision plus ou moins claire du monde et de l'homme. De plus, dépendamment de leurs visions, ces systèmes prévoient un *telos* et une mission plus ou moins claire pour leurs pratiquants. Et finalement, les vertus dans chaque système sont créées tout en respectant la vision et le *telos* de l'homme du système en question.

Dans la prochaine partie nous allons aborder quelques systèmes d'éthique européens, ainsi que les idées de certains penseurs qui ont eu une influence importante sur la moralité des gens en Europe. Nous commencerons la deuxième partie en expliquant quelques notions éthiques de la Grèce antique, ainsi que les idées de Socrate, afin d'avoir une meilleure idée du contexte social et culturel dans lequel la philosophie occidentale est née. Nous allons ensuite présenter deux approches *eudaimonistes* à l'éthique – celle de Platon et celle d'Aristote. Nous allons brièvement aborder la philosophie morale de Platon à travers ses idées politiques qui apparaissent dans son chef-d'œuvre, la *République*. Ensuite, nous traiterons l'éthique des vertus d'Aristote. L'éthique des vertus d'Aristote est un excellent exemple pour notre propos, puisque la vision, le *telos* de l'homme, et les vertus dans ce système sont abordés de manière très claire par ce philosophe. Les idées de Machiavel et de Hobbes, deux penseurs politiques dont les idées ont largement influencé la pensée morale européenne, suivront ensuite. À la fin de la prochaine partie, nous aborderons l'utilitarisme, un système conséquentialiste qui continue à façonner le comportement d'une grande partie des gens en Occident, et un peu partout dans le monde, depuis environ le XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans la troisième partie de ce mémoire, nous retournerons aux idées de Machiavel, Hobbes, et l'utilitarisme, et à

travers quelques exemples et analyses, nous tenterons de montrer que les idées de ces derniers occupent de nos jours une place importante dans le monde de la gestion.

## DEUXIÈME PARTIE ÉTHIQUES D'ORIGINE EUROPÉENNE

### CHAPITRE I : AGATHOS ET ARÉTÉ DANS LA SOCIÉTÉ HOMÉRIQUE

#### 1.1 *Agathos*

À l'époque homérique, le terme *ἀγαθός*, bon ou utile (good), était attribué aux hommes nobles qui étaient courageux, habiles, et relativement bien nantis en temps de guerre et en temps de paix. Comme Adkins (1960) l'a noté, certaines conditions devraient être présentes pour que l'individu puisse développer les habiletés ci-haut mentionnées :

*To be agathos, one must be brave, skilful and successful in war and in peace; and one must possess the wealth and (in peace) the leisure which are at once the necessary conditions for the development of these skills and the natural reward of their successful employment*<sup>41</sup>.

La manière dans laquelle l'individu faisait son travail ou ses responsabilités sociales était le critère le plus important pour juger qui était bon et qui était mauvais. À titre d'exemple, un juge devrait avoir certaines qualités propres à son travail, afin d'accomplir adéquatement ses responsabilités. Être juste était, entre autres, la qualité qu'un juge devrait posséder pour faire son travail. Si un juge avait les qualités nécessaires propres à son travail, incluant la justice, on lui désignait le terme *agathos*, ou bon (MacIntyre, 2002). La manière dans laquelle on utilise le terme *bon* aujourd'hui est assez différente. De nos jours, on peut juger quelqu'un de bon sans qu'il soit, par exemple, courageux. Toutefois, dans la société homérique, une telle conception était clairement contradictoire, car être courageux et astucieux étaient inclus dans l'adjectif *agathos*.

Donc, le terme *agathos* dans la société homérique n'était pas utilisé de la même façon qu'aujourd'hui on dit « la drogue n'est pas *bonne* pour la santé ». L'attribution de ce terme à

---

<sup>41</sup> Arthur W. H. Adkins, 1960, *Merit and Responsibility in Greek Ethics*, Clarendon Press, p. 32, (cité dans MacIntyre, 2002, p. 6).

quelqu'un, à l'époque d'Homère, était en effet une déclaration factuelle. Un individu *agathos* était quelqu'un qui, en pratique, avait montré les qualités requises. La performance de l'individu dans différentes situations était en fait le critère. Dans le cas où l'individu avait montré qu'il avait lutté courageusement en temps de guerre, qu'il avait préparé et géré ses affaires avec succès, on l'évaluait comme *agathos*. Alors, l'attribution de ce terme à quelqu'un nous informait sur le comportement d'une personne dans le passé, et ce que l'on pourrait attendre d'elle à l'avenir. Une autre différence entre l'application de prédicats moraux à l'époque d'Homère et aujourd'hui est qu'aujourd'hui, on évalue la personne selon le pouvoir et l'information qu'elle détient à sa disposition pour accomplir quelque chose. À l'époque d'Homère, l'individu ne pouvait pas réclamer qu'il n'était pas capable de faire un certain acte parce qu'il ne savait pas comment le faire, ou qu'il allait échouer de toute façon, etc. L'individu pourrait certainement justifier son manque de courage dans une guerre, mais de toute façon il avait échoué, et le prédicat *agathos* ne pourrait pas lui être attribué. Tandis qu'aujourd'hui, si l'individu peut justifier son échec, on ne le blâme pas et on ne le désigne pas comme responsable. Alors, à l'époque d'Homère, la performance de chaque individu devrait satisfaire un certain critère pour qu'on puisse lui attribuer un adjectif évaluatif moral. Si la personne échouait ce critère en pratique, si elle ne pouvait pas remplir ses fonctions sociales, un adjectif moral positif ne pourrait pas lui être attribué. Dans ce sens, on peut dire qu'à cette époque les évaluations morales étaient assez objectives.

### 1.1.2 *Arété*

Dans la société homérique, *ἀρετή* (*arété*), ce qui signifie la vertu d'habitude en français, (*virtue* en anglais), est un nom qui était lié à *agathos*. Quelqu'un qui occupait les fonctions qui lui étaient socialement allouées de manière satisfaisante possédait *arété* (MacIntyre, 2002, p. 8). À l'époque d'Homère, chaque fonction avait son propre *arété*. Retournant à notre exemple du juge, l'*arété* de ce dernier était d'établir la justice à travers ses décisions dans chaque cas. Donc, si le juge possédait l'*arété*, la vertu qui correspondait à sa fonction de juger, on lui attribuait le prédicat *agathos*. Un autre concept qui est lié à *agathos* et *arété* est celui de *αἰδώς* (*aidós*, honte en français). Quelqu'un qui échouait dans son rôle ou ses



fonctions sociales ressentait de la honte. Un soldat qui n'avait pas le courage de confronter l'ennemi dans une bataille ressentait probablement de la honte, car la possession de la vertu du courage était requise pour pouvoir efficacement remplir sa fonction de guerrier.

Il importe de noter que la société qu'Homère nous présente dans ses poèmes est une forme idéalisée d'un mode de vie sociale particulière. Ce n'est pas parce que d'autres modes de vie n'existaient pas à cette époque-là. La société présentée par Homère présuppose un mode de vie dans lequel les fonctions sont bien hiérarchisées. Certains types d'individus et quelques classes sociales, comme les esclaves, qui étaient en dehors de ce système idéalisé ne sont pas situés dans l'ordre moral. Les esclaves n'étaient même pas considérés comme des personnes et, donc, le système moral exposé par Homère n'est pas représentatif du mode de vie que ces derniers menaient (*Ibid.*). Alors, les concepts ci-haut mentionnés n'englobent pas la totalité des gens qui vivaient à l'époque dans les mêmes endroits que fréquentait Homère. Normalement, dans une société plusieurs modes de vie et systèmes d'évaluation morale coexistent, même si l'un d'entre eux peut être plus pratiqué ou consolidé par le pouvoir dominant. Néanmoins, on peut dire qu'à l'époque d'Homère il existait, en général, l'idée d'un ordre moral unifié dans la société.

## 1.2 Période de transition

Après la société homérique, et avant la période classique grecque, nous constatons un changement majeur dans les évaluations morales. Les termes *agathos* et *arété* ne sont plus directement définis selon les fonctions sociales bien établies et reconnues. La société hiérarchisée et unifiée homérique était en déclin, et avec cela les évaluations morales devaient se baser sur d'autres critères. Les prédicats évaluatifs étaient plutôt dirigés vers les comportements individuels, au lieu d'évaluer la manière dans laquelle une personne faisait son travail ou sa fonction sociale. Ceci est confirmé dans un des poèmes de Théognis de Mégare (VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) :

*Many κακοί (bad) are rich and many ἀγαθοί (good) are poor, but we will not take the wealth in exchange for our ἀρετή for the one remains with a man always, but possessions pass from one man to another*<sup>42</sup>. (Théognis de Mégare)

Dans ce passage, nous avons une nouvelle définition du terme *agathos*. Précédemment, nous avons expliqué que le terme *agathos* dans la société homérique était attribué aux hommes nobles qui étaient courageux, habiles, et nantis en temps de guerre et en temps de paix. Mais dans ce passage, l'auteur nous informe que le terme *agathos* peut être attribué mêmes aux pauvres. En ce qui concerne le terme *arété*, il est devenu une qualité qui n'est pas tout à fait comme les autres effets personnels transférables; il révèle plutôt le caractère de l'individu. Le traitement du terme *arété* dans le passage ci-haut mentionné est plus proche de ce que nous comprenons de nos jours comme la vertu morale.

Donc, entre l'époque d'Homère et la Grèce classique le système unifié qu'on voyait dans la société homérique a graduellement changé. Il n'y avait plus un critère plus ou moins clair pour les prédicats moraux. La signification de plusieurs prédicats moraux, comme *agathos*, sont devenus instables. Dans cette période, les prédicats évaluatifs commencent à refléter plutôt la manière dans laquelle nous aimerions qu'un individu se comporte. Un auteur Théognien écrit : « *Every man, Cynus, is ἀγαθός*<sup>43</sup> *if he has δικαιοσύνη*<sup>44</sup>. » (MacIntyre, 2002, p. 9-10) Selon cet auteur, bon est quelqu'un qui est juste. Être bon n'était plus lié à l'ordre moral et aux fonctions sociales qui venaient avec ses fonctions. Ce que *agathos* voulait exactement dire n'était plus clair. Dorénavant, *agathos* était attribué à quelqu'un qui se comportait de manière juste (*Ibid.*).

D'autre part, les invasions perses, les colonisations, l'infiltration des cultures étrangères, l'augmentation du commerce entre les territoires voisins, les voyages, et en général, les échanges culturels ont montré aux Grecs que ce qui est bon dans l'empire perse, à titre d'exemple, n'est pas nécessairement considéré bon en Grèce. Le Ve siècle av. J.- C. en Grèce était une période de transition et de grande confusion dans laquelle une série de questions

---

<sup>42</sup> Théognis de Mégare, (cité dans MacIntyre, 2002, p. 9).

<sup>43</sup> *Agathos*.

<sup>44</sup> *Dikaisuné* (justice).

importantes concernant les valeurs, les prédicats évaluatifs et leurs définitions, et en général, sur les règles morales de la société ont été soulevées. Le passage suivant, écrit par Thucydide, homme politique et historien athénien né vers 460 av. J.- C., est particulièrement parlant :

*The meaning of words no longer had the same relation to things, but was changed by them as they thought fit. Reckless doing was held to be loyal courage; prudent delay was the excuse of a coward; moderation was the disguise of unmanly weakness; to know everything was to do nothing<sup>45</sup>.*

### 1.3 Les sophistes

Afin de clarifier et de répondre aux questions de ce genre, un groupe de professeurs, les sophistes, sont apparus. D'après les sophistes, le succès était le seul critère de la vertu, et la justice était celle que la majorité des gens pratiquait dans chaque ville, d'où le relativisme moral (MacIntyre, 2002, p. 15). Protagoras, l'un des plus célèbres sophistes, estimait : « *Whatever in any city is regarded as just and admirable is just and admirable in that city for so long as it is thought to be so<sup>46</sup>.* »

Différents sophistes avaient diverses solutions pour contrer la confusion qui régnait au sein de la société. Pourtant, les sophistes, en général, croyaient que l'*arété* de l'homme était le bon fonctionnement de l'être humain. Le bon fonctionnement des êtres humains, selon les sophistes, dépendait de leur succès dans la Cité. Les bons citoyens, dans cette approche, étaient ceux qui jouissaient d'un certain succès. Impressionner et saisir les gens dans l'assemblée et les tribunaux étaient de bons exemples du succès dans la Cité selon les sophistes. Mais pour réussir et avoir du succès dans ces lieux, l'individu devait connaître et se conformer aux acceptions de la justice, le bon, et en général, toutes les lois et les conventions existantes dans ces lieux. Étant donné que les lois et les conventions de chaque État étaient différentes, une connaissance approfondie de ces conventions était requise pour ceux qui voulaient impressionner et manipuler les gens – c'est-à-dire avoir du succès. C'est justement là où les sophistes entrent en scène. Ces derniers enseignaient à leurs élèves les techniques (*τέχνη*, *techné*) dont ils avaient besoin pour impressionner et convaincre les autres. Donc, on peut dire que les sophistes étaient, entre autres, des professeurs qui, en recevant de l'argent,

<sup>45</sup> Thucydide, (cité dans MacIntyre, 2002, p. 13).

<sup>46</sup> Protagoras, (cité dans MacIntyre, 2002, p. 15)



enseignaient à leurs clients (leurs élèves) les techniques requises, dont l'art de la persuasion et la rhétorique, pour que ces derniers acquièrent du pouvoir politique. Gorgias (c. 485 – c. 390 av. J.-C.), l'un des plus célèbres sophistes, en voyageant un peu partout en Grèce a empoché de grandes sommes d'argent de ceux qui étaient intéressés à s'instruire en rhétorique et en techniques de persuasion. En *Hippias majeur*, Platon, dans un dialogue entre ce dernier et Socrate, nous éclaire à ce sujet :

Socrate : C'est fort bien pensé et raisonné, Hippias, à ce [282b] qu'il me semble. Et je puis aussi te rendre témoignage que tu dis vrai, et que votre art s'est réellement perfectionné dans la façon de joindre l'administration des affaires publiques à celle des affaires particulières. En effet, le fameux Gorgias, sophiste de Léontium, est venu ici avec le titre d'envoyé de sa ville, comme le plus capable de tous les Léontins de traiter les affaires d'État. Il s'est fait beaucoup d'honneur en public par son éloquence; et dans le particulier, en donnant des leçons et en conversant avec les jeunes gens, il a amassé et emporté de grosses [282c] sommes d'argent de cette ville. Veux-tu un autre exemple? Notre ami Prodicos a souvent été député par ses concitoyens auprès de beaucoup de villes, et, en dernier lieu, étant venu, il y a peu de temps, de Céos à Athènes, il a parlé devant le Conseil avec de grands applaudissements; et donnant chez lui des leçons et s'entretenant avec notre jeunesse, il en a tiré des sommes prodigieuses. Parmi les anciens sages, aucun n'a cru devoir exiger de l'argent pour prix de ses leçons, ni faire montre de son savoir [282d] devant toutes sortes de personnes, tant ils étaient simples, et savaient peu le mérite de l'argent. Mais les deux sophistes que je viens de nommer ont plus gagné d'argent avec leur sagesse qu'aucun artisan n'en a retiré de quelque art que ce soit; et Protagoras, avant eux, avait fait la même chose.

Hippias : Je vois bien, Socrate, que tu n'entends pas le fin de notre profession : si tu savais combien elle m'a valu d'argent, tu en serais étonné; pour ne point parler du reste, je suis un jour allé en Sicile alors que Protagoras [282e] s'y trouvait et y jouissait d'une grande réputation, et quoiqu'il eût déjà un certain âge et que je fusse beaucoup plus jeune que lui, j'amassai en fort peu de temps plus de cent cinquante mines, et plus de vingt mines d'un seul petit endroit qu'on appelle Inycos. De retour chez moi, je donnai cette somme à mon père, qui en fut surpris et frappé ainsi que nos autres concitoyens; et je crois avoir gagné seul plus d'argent que deux autres sophistes ensemble, quels qu'ils puissent être. (Platon, *Hippias majeur*, 282b-282e)

Il importe de noter que l'académie de Platon (probablement la première université du monde) n'exigeait pas de frais de scolarité de ses élèves. Alors, nous avons constaté qu'une forte hiérarchie sociale existait dans la société homérique et que les prédicats moraux étaient définis selon les fonctions sociales que chaque individu avait dans la société. Dans la période dite de transition, on constate que d'autres modes d'évaluation morale étaient nécessaires, puisque la condition sociale qui existait dans la société homérique en Grèce était en train de changer. Conséquemment, la mode d'évaluation morale dans la période de transition était plutôt orientée vers le comportement individuel.



Dans les prochains chapitres, nous allons expliquer ce que l'éthique signifiait pour des philosophes classiques grecques comme Platon et Aristote. Mais avant d'aborder leurs idées, nous allons parler de Socrate, un penseur qui a largement influencé les philosophes classiques qui sont venus après lui. Aristote a étudié la philosophie dans l'académie de Platon, et Platon fut lui-même l'élève de Socrate. Nous avons dédié quelques pages sur ce dernier penseur afin de mieux comprendre le contexte historique, les discours philosophiques existant à cette période, ainsi que les idées de Platon et d'Aristote.

## CHAPITRE II : SOCRATE

Tout d'abord, il faut noter qu'il est très difficile, voire impossible, d'avoir un portrait clair de Socrate, car il n'a rien écrit lui-même. Plusieurs philosophes et poètes, dont Platon, Xénophon, Aristote, et Aristophane nous ont chacun décrit quelques aspects de la pensée et de la vie de Socrate. Ces portraits sont des fois probablement justes, mais parfois certainement contradictoires. Aristophane, le célèbre poète grec, dépeint un Socrate sophiste dans *Les Nuées*. Pourtant, le Socrate de Platon dans ses dialogues est un philosophe moral. Toutefois, le Socrate de Platon apparaît des fois différent ou contradictoire dans divers dialogues platoniciens. À titre d'exemple, le Socrate dans l'*Apologie* et le Socrate dans *Criton* expriment des idées très différentes quant à la justice et la citoyenneté. Dans ce qui suit, nous parlons surtout du Socrate de Platon.

Le rôle de Socrate au Ve siècle av. J.-C., une période de transition et de confusion morale en Grèce, est assez unique et important dans l'histoire de l'éthique occidentale. Ses idées nous sont révélées par différents auteurs, notamment par Platon. Socrate avait l'esprit critique. Il contestait les conservateurs moraux (ceux qui toujours croyaient en des valeurs de la société homérique et en d'anciennes conventions) et les innovateurs (les sophistes) pareils. D'une part, il montrait, à travers ses dialogues, que les conservateurs moraux avaient tort quant à leurs allégations et croyances morales. À ce groupe, Socrate montrait les incohérences de leurs allégations. D'autre part, il trouvait le comportement et les méthodes des sophistes fortement douteuses.

Selon Aristote, « Socrate se renferma dans la spéculation des vertus morales, et, le premier, il chercha les définitions universelles de ces objets. » (Aristote, *Métaphysique*, 1078b) Des questions comme « qu'est-ce que l'amour ? », « qu'est-ce que la justice ? », « qu'est-ce que le courage ? », « qu'est-ce que la piété ? », « qu'est-ce que l'amitié ? » sont souvent posées par Socrate dans les dialogues de Platon. En effet, en posant ces sortes de questions, Socrate cherchait l'essence des choses pour être en mesure de faire des raisonnements par syllogisme. Aristote nous confirme que :

Ce n'était pas sans motif que Socrate cherchait à déterminer l'essence des choses. L'argumentation régulière, tel était le but où tendaient ses efforts. Or, le principe de tout syllogisme, c'est l'essence. La Dialectique n'était pas encore en ce temps-là une puissance assez forte pour raisonner sur les contraires indépendamment de l'essence, et pour déterminer si c'est la même science qui traite des contraires. Aussi, est-ce à juste titre qu'on peut attribuer à Socrate la découverte de ces deux principes: l'induction et la définition générale; ces deux principes sont le point de départ de science. (*Ibid.*)

En effet, la méthode dialectique que Socrate avait choisie pour atteindre l'essence des choses l'obligeait à poser des questions fondamentales. Pourtant, Socrate ne prétendait pas qu'il avait lui-même les réponses aux questions qu'il posait à ses interlocuteurs. Comme nous l'avons vu plus haut, d'autres penseurs majeurs dans l'histoire de l'éthique, comme Bouddha et Zoroastre, avaient des préceptes assez détaillés à offrir à leurs fidèles, tandis que la méthode de Socrate était plutôt négative; il démontrait à ses interlocuteurs, souvent avec ironie, que les idées qu'ils avaient concernant l'amitié, la justice, la piété, le courage, l'amour, etc., étaient incohérentes et confuses.

Dans l'*Apologie de Socrate*, Platon nous confirme que Chéréphon, l'un des amis de Socrate, avait demandé à l'oracle de Delphes s'il y avait au monde un homme plus sage que Socrate. L'oracle lui a répondu qu'il n'y en avait aucun. Socrate, perplexe et incapable de comprendre cette réponse, s'engage dans une série d'enquêtes philosophiques auprès des différents concitoyens renommés pour leur sagesse dans la société, afin de trouver quelqu'un de plus sage que lui-même. En trouvant quelqu'un de plus sage, il espérait qu'il pourrait confondre l'oracle en lui dévoilant son tort. En questionnant l'un de ces concitoyens, Socrate nous raconte ceci :

Examinant donc cet homme, dont je n'ai que faire de vous dire le nom, il suffit que c'était un de nos plus grands politiques, et m'entretenant avec lui, je trouvai qu'il passait pour sage aux yeux de tout le monde, surtout aux siens, et qu'il ne l'était point. Après cette découverte, je m'efforçai de lui faire voir qu'il n'était nullement ce qu'il croyait être; et voilà déjà ce qui me rendit odieux à cet homme et à tous ses amis, qui assistaient à notre conversation. Quand je l'eus quitté, je raisonnai ainsi en moi-même : je suis plus sage que cet homme. Il peut bien se faire que ni lui ni moi ne sachions rien de fort merveilleux; mais il y a cette différence que lui, il croit savoir, quoiqu'il ne sache rien; et que moi, si je ne sais rien, je ne crois pas non plus savoir. Il me semble donc qu'en cela du moins je suis un peu plus sage, que je ne crois pas savoir ce que je ne sais point. (Platon, *Apologie de Socrate*, 21d)

À travers ces types d'enquêtes, Socrate a compris pourquoi il était, d'après l'oracle de Delphes, l'homme le plus sage. Il savait qu'il ne savait rien. Souvent les interlocuteurs de



Socrate croyaient qu'ils savaient quelque chose. La séparation et la distinction entre croire et savoir est une contribution majeure de Socrate dans l'histoire de la philosophie.

Le Socrate que Platon nous a décrit dans ses dialogues parlait souvent de vertus. Dans l'*Apologie de Socrate*, Socrate s'adresse aux Athéniens avant qu'il soit condamné à mort :

[...] si je vous dis que le plus grand bien de l'homme, c'est de s'entretenir chaque jour de la vertu et des autres choses dont vous m'avez entendu discourir, m'examinant et moi-même et les autres: car une vie sans examen n'est pas une vie; si je vous dis cela, vous me croirez encore moins. Voilà pourtant la vérité, Athéniens; mais il n'est pas aisé de vous en convaincre. (Platon, *Apologie de Socrate*, 38a)

De quelle vertu Socrate nous parle-t-il dans ce passage ? Pour répondre à cette question il faut examiner brièvement la société dans laquelle Socrate vivait. Comme on l'a déjà constaté, Socrate vivait dans une période de transition. Les valeurs de la société homérique se fondaient de plus en plus. La société homérique valorisait les habiletés guerrières, le patriotisme, et la loyauté abondamment. Le courage était lié au comportement de l'individu dans la bataille. Le critère le plus essentiel pour qu'on attribue le prédicat de *bon* à quelqu'un était la performance de l'individu dans son travail et la réalisation de ses responsabilités sociales. Socrate vivait au Ve siècle av. J.-C. Il importe de noter que, pendant plusieurs siècles avant lui, il y avait une forte tradition et littérature poétique en Grèce qui était toujours présente à l'époque de Socrate. Même si dans cette riche littérature on ne trouve pas des positions éthiques claires, néanmoins, une série de préceptes moraux étaient déjà plus ou moins définies et élaborées. Dans les écrits de Platon et d'Aristote, à titre d'exemple, on trouve de fréquentes références à cette période (Singer, 2014). Il faut tenir compte du fait qu'à l'époque de Socrate les Athéniens se nourrissaient encore de cette littérature poétique et, en général, les citoyens avaient un grand respect pour les poètes<sup>47</sup>.

Socrate, par contre, était très critiques vis-à-vis cette tradition poétique. Il y avait aussi une différence méthodologique entre la méthode socratique et la méthode poétique. La méthode poétique était plutôt oraculaire, tandis que Socrate, comme on l'a mentionné plus haut, utilisait la dialectique. Dans l'*Illiade* et l'*Odyssée* de Homère on trouve souvent des récits et des contes. Certes, les récits d'Homère sont fortement convaincants, mais ils sont

<sup>47</sup> Voir Smith (2006, deuxième vidéo) dans la bibliographie.



plutôt pâles quant à l'utilisation d'arguments. Pourtant, en distinguant entre croyance (ou opinion) et connaissance, et en s'engageant dans des conversations hautement raisonnées avec les Athéniens, Socrate a montré un niveau de rationalité inégalé jusque-là (*Ibid.*).

En outre, l'homme guerrier occupait une place centrale dans la tradition poétique grecque. L'*Illiade* de Homère, à titre d'exemple, est le récit de la dernière année du siège de Troie qui a duré pendant une décennie. Achille, l'un des plus centraux héros de la guerre de Troie dans l'*Illiade*, était un chef grec. Il possédait toutes les vertus dites viriles que les Grecs préconisaient à l'époque : « C'est chez les Grecs que le modèle "s'invente" et que la virilité est définie comme "l'accomplissement" du masculin. » (Riglet, 2011) Achille était courageux, possédait de superbes habiletés guerrières, était fier et honoré. Socrate, pourtant, préconisait le combat verbal et rationnel.

Socrate, dans l'*Apologie*, propose aux Athéniens un changement radical quant à leurs comportements dans la société, et dans la vie en général. L'individu idéal de Socrate est quelqu'un qui remet tout en question; Quelqu'un dont les croyances sont rationnellement justifiées. L'individu que dépeint Socrate est constamment à la recherche de la vérité, car selon lui, une vie non examinée n'est pas digne d'être vécue. Il semble que Socrate nous propose que nous devenions des philosophes à temps complet. C'est certainement ceci qu'il avait choisi pour lui-même : « Athéniens, je vous honore et je vous aime, mais j'obéirai plutôt au Dieu qu'à vous; et tant que je respirerai et que j'aurai un peu de force, je ne cesserai de m'appliquer à la philosophie, [...] » (Platon, l'*Apologie de Socrate*)

Les Athéniens du Ve siècle av. J.- C. préféraient la réputation et la célébrité, la richesse matérielle, l'honneur, et le pouvoir politique que de mener une vie simple d'ouvrier ou d'artisan. Même si un nombre considérable d'Athéniens était des artisans, ouvriers, etc., ils participaient dans les affaires de la cité quand ils avaient du temps libre; de même, ils participaient dans l'assemblée et dans plusieurs cours de justice et tribunaux qui existaient à l'époque. Socrate, pourtant, n'était ni riche, ni ne faisait du travail manuel. En fait, il ne travaillait pas, et ne participait pas aux activités publiques de la Cité. Il était plutôt pauvre, et même s'il y avait beaucoup de monde qui apprenaient de sa sagesse, il ne demandait pas

d'argent pour ses services (Nails, 2014). Quant à la richesse et la vertu, Socrate nous suggère :

Voilà de quelle manière je parlerai à tous ceux que je rencontrerai, jeunes et vieux, concitoyens et étrangers, mais plutôt à vous, Athéniens, parce que vous me touchez de plus près; et sachez que c'est là ce que le dieu m'ordonne, et je suis persuadé qu'il ne peut y avoir rien de plus avantageux à la république que mon zèle à remplir l'ordre du dieu: car toute mon occupation est de vous persuader, [30b] jeunes et vieux, qu'avant le soin du corps et des richesses, avant tout autre soin, est celui de l'âme et de son perfectionnement. Je ne cesse de vous dire que ce n'est pas la richesse qui fait la vertu; mais, au contraire, que c'est la vertu qui fait la richesse, et que c'est de là que naissent tous les autres biens publics et particuliers. Si, en parlant ainsi, je corromps la jeunesse, il faut que ces maximes soient un poison; car si on prétend que je dis autre chose, on se trompe, ou l'on vous en impose. Ainsi donc, je n'ai qu'à vous dire : Faites ce que demande Anytus, ou ne le faites pas; renvoyez-moi, ou ne me renvoyez pas, je ne ferai jamais autre chose, quand je devrais [30c] mourir mille fois... (Platon, *l'Apologie de Socrate*)

Socrate estimait que la faiblesse morale (ou *Akrasia*) ne peut se produire en présence de la connaissance. Il croyait que la vertu était un objet de connaissance. De plus, à son avis, l'individu ne peut pas se faire mal volontairement. Donc, si jamais quelqu'un va contre son propre bien ou contre son bon jugement, c'est parce qu'il ne connaît pas ou qu'il ne sait pas son bien :

Je loue, dit-il, et j'aime volontiers tous ceux qui ne se permettent rien de honteux; mais les dieux mêmes ne sauraient combattre contre la nécessité. Ceci est encore dit dans la même vue. Car Simonide n'était pas assez peu instruit pour dire qu'il louait ceux qui ne font aucun mal volontiers, comme s'il y avait des hommes qui commissent le mal de la sorte. Pour moi, je suis à-peu-près persuadé qu'aucun [345e] sage ne croit que qui que ce soit pêche de plein gré, et fait de propos délibéré des actions honteuses et mauvaises; mais ils savent très bien que tous ceux qui commettent des actions de cette nature, les commettent involontairement. (Platon, *Protagoras*, 345d-e)

Aristote, dans son *Éthique à Nicomaque*, critique la posture socratique en nous référant à nos expériences quotidiennes. Aristote dit: « *For it would be strange – so Socrates thought – if when knowledge was in a man something else could master it and drag it about like a slave.* » (Aristote, *Nicomachean Ethics*, 1145b-22-25) Pourtant, Aristote estime que nous observons tous les jours des gens qui agissent contre leur bien et leur intérêt personnel. En effet, il est extrêmement difficile de trouver quelqu'un de nos jours qui ne soit pas bien informé sur les effets néfastes du tabac sur le corps humain; malgré cela les gens fument. Il serait simpliste de dire que tous les scientifiques, médecins, philosophes, professeurs, prêtres, etc., qui fument ne savent pas que fumer du tabac n'est pas aligné à leur intérêt et leur bien.

Quant à son rapport avec autrui, Socrate était souvent ironique; nombreux sont les instances où il rend ses interlocuteurs embarrassés et furieux (du moins dans les dialogues platoniciens). Après avoir conversé avec différents groupes d'Athéniens, Socrate avait compris que la seule différence entre ces derniers et lui était le fait qu'il *savait* qu'il ne savait rien, tandis que les autres *croyaient* qu'ils savaient quelque chose. Il conclut que c'était dans ce sens qu'il était l'homme le plus sage selon l'oracle de Delphes. Dans un sens, on peut dire que c'était justement ça ce qu'il voulait enseigner à ses interlocuteurs : qu'ils ne savaient rien. Pourtant, embarrasser, irriter, ridiculiser ou exaspérer son interlocuteur ne nous paraît pas une méthode d'enseignement tout à fait morale. Notons en passant que Socrate lui-même ne connaissait pas les réponses à ses propres questions non plus. Même s'il y a un écart historique considérable entre notre temps et l'époque de Socrate, il est difficile de croire, qu'en ce qui concerne la méthode ironique de Socrate, il y a une grande différence entre nous et les anciens Athéniens. Que ce soit aujourd'hui, ou il y a trois milles ans, personne n'aimerait être ridiculisé. En effet, à travers l'*Apologie de Socrate*, on s'aperçoit que les Athéniens étaient irrités et souvent insultés par l'ironie socratique. Pourtant, plusieurs auteurs comme MacIntyre (2002, p. 20) croient que des fois l'exaspération est la seule manière de faire réfléchir les individus aux problèmes moraux. Socrate lui-même se voyait comme un taon qui était ultimement utile et nécessaire pour la Cité :

*Now, therefore, O Athenians! I am far from making a defense on my behalf, as any one might think, but I do so on your own behalf, lest by condemning me you should offend at all with respect to the gift of the deity to you. For, if you should put me to death, you will not easily find such another, though it may be ridiculous to say so, altogether attached by the deity to this city as to a powerful and generous horse, somewhat sluggish from his size, and requiring to be roused by a gad-fly; so the deity appears to have united me, being such a person as I am, to the city, that I may rouse you, and persuade and reprove every one of you, nor ever cease besetting you throughout the whole day. Such another man, O Athenians! will not easily be found; therefore, if you will take my advice, you will spare me. But you, perhaps, being irritated like drowsy persons who are roused from sleep, will strike me, and, yielding to Anytus, will unthinkingly condemn me to death; and then you will pass the rest of your life in sleep, unless the deity, caring for you, should send someone else to you. (Platon, Apologie de Socrate)*

Même si cette méthode n'est pas tout à fait morale pour plusieurs, considérant l'objectif que Socrate se donne dans le passage ci-haut cité, son comportement était efficace du point de vue du résultat final. Les Athéniens, les philosophes et les poètes ont tous pris Socrate au



sérieux. Apparemment, c'était justement ça qu'il cherchait, être pris au sérieux et réveiller les Athéniens d'une façon ou d'une autre.

Plus haut, nous avons écrit que le caractère de Socrate diffère quelque peu dans différents dialogues de Platon. Dans l'*Apologie*, Socrate est un individu qui met sa morale et ses principes individuels au-dessus de la cité. Il est un citoyen philosophe qui s'appuie sur son propre raisonnement, ses propres jugements et arguments. Socrate, dans ce dialogue, ne participe pas dans les affaires publiques, car il ne veut pas être impliqué dans les injustices imposées aux autres par la Cité. Il ne voulait pas se salir les mains. Socrate a plusieurs fois refusé d'être dans différents jurys, à titre d'exemple. Il est un individu qui se voit clairement au-dessus de la loi et de la société. La loi de la Cité, dans l'*Apologie*, n'a pas d'autorité sur cet individu. Tandis que dans le *Criton*, il nous présente un autre modèle de citoyenneté complètement différent. Dans l'*Apologie*, nous avons un philosophe avec son propre standard de la rationalité et ses morales personnelles qui se défend devant la publique. Dans le *Criton*, d'autre part, Socrate nous présente la défense de la publique et la Cité contre l'individu. Dans l'*Apologie* nous avons la raison de l'individu comme l'autorité la plus haute, alors que dans le *Criton* c'est la loi de la Cité qui est plus fondamentale et située au-dessus de la raison individuelle. Socrate nous suggère que chaque individu doit choisir entre ces deux modèles, en insinuant que nous ne pouvons pas accepter les deux sans faire injustice à l'un des deux<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Voir Smith (2006, troisième vidéo) dans la bibliographie.



### CHAPITRE III : PLATON

Platon, né dans une grande famille fortunée d'Athènes, est parmi les philosophes les plus influents de l'histoire de l'éthique. Après la mort de Socrate, son maître et son ami, il a voyagé en Égypte, en Italie du Sud et en Sicile. Il a étudié avec les disciples de Pythagore et a conseillé pendant quelques années la famille qui régnait sur Syracuse à l'époque. Après son premier voyage en Italie, il a fondé l'Académie, sa propre école de philosophie, à Athènes.

Charmide, l'oncle de Platon, et Critias, son cousin, faisaient partie du régime des Trente, un gouvernement oligarchique qui a succédé à la démocratie athénienne à la fin de la guerre Péloponnèse pendant environ un an en 404 av. J.-C. Le pouvoir des Trente tourne rapidement à la tyrannie, et au bout de quelques mois la démocratie était rétablie. Pourtant, quelques années après le rétablissement de la démocratie à Athènes, en 399, Socrate était condamné à mort. Il s'agissait d'une période de tumulte socio-politique qui a beaucoup influencé le jeune Platon. Venant d'une famille influente et active dans les affaires publiques, Platon était très enthousiaste à l'idée de participer dans les activités de la Cité. Pourtant, dans les premières 29 années de sa vie, il a vécu la longue guerre Péloponnèse, une tyrannie, la corruption des politiciens et l'ingérence des gouvernements, ainsi que l'exécution de son maître Socrate, l'homme le plus juste et le plus sage qu'il avait jusque-là connu. Dans une lettre, écrite quelques années avant son décès, Platon exprime ses profonds mécontentements en décrivant la situation socio-politique de son époque :

Quand je vis ces crimes, quand je connus les hommes qui nous gouvernaient, nos lois et nos mœurs, plus je me sentis avancer en âge et plus je fus effrayé de la difficulté de bien gouverner [325d] un État. On n'aurait pu l'entreprendre sans des amis fidèles et des compagnons dévoués; et il n'était pas aisé d'en découvrir, s'il y en avait, car nous ne vivions plus suivant les institutions et les mœurs de nos pères; d'un autre côté on ne pouvait en former de nouveaux qu'avec les plus grandes difficultés. Les lois et les coutumes étaient corrompues et tombées dans le dernier mépris; de sorte que moi, [325e] naguère si plein de zèle et d'ardeur pour l'intérêt public, devant le spectacle de ce profond et universel désordre, je me sentis saisi de vertige. Cependant je ne cessai pas d'observer l'état des choses [326a] et la politique en général, en attendant que quelque heureux changement me donnât l'occasion d'agir. Mais je finis par me convaincre que tous les états de notre temps sont mal gouvernés, et que leurs lois sont tellement vicieuses qu'elles ne subsistent que par une sorte de prodige. Je tirai alors cette conséquence honorable pour la vraie,

philosophie, qu'elle seule peut tracer les limites du juste et de l'injuste, soit par rapport aux particuliers, soit par rapport aux gouvernements, et qu'on ne peut [326b] espérer de voir la fin des misères humaines avant que les vrais philosophes n'arrivent à la tête des gouvernements ou que, par une providence toute divine, ceux qui ont le pouvoir dans les États ne deviennent eux-mêmes philosophes. (Platon, Lettre VII)

### 3.1 La République

Nous pouvons considérer l'extrait qui précède comme la raison d'être de la *République*, l'œuvre la plus importante de Platon. La *République* est un long dialogue en dix livres qui formule plusieurs principes fondamentaux du comportement humain. Il s'agit d'un travail complexe regroupant les idées de l'auteur sur des sujets comme la théorie et la pratique politique, l'éthique, l'éducation, la nature de l'être humain, la métaphysique, l'épistémologie, l'art, la religion, et la psychologie.

La *République* est la continuation de la méthode philosophique de Socrate, dans le sens qu'elle est d'abord un dialogue. En outre, Platon continue de faire du syllogisme comme Socrate faisait. Pourtant, si Socrate procédait souvent par la négation de l'argument de ses interlocuteurs en leur montrant qu'ils ne savaient pas de quoi ils parlaient sans souvent offrir des solutions, Platon nous présente des solutions concrètes dans la *République*. Dans ce sens, il s'est éloigné de ses premiers dialogues et avec la méthode de négation socratique.

Sans viser à favoriser ou défavoriser les gouvernements existant à son époque, Platon nous présente un régime parfait à travers sa *République*. Elle nous définit la justice et nous montre la constitution et la pratique politique d'une Cité-État qui vise à respecter le principe de justice (Chevallier 1993, p. 44). Ce dialogue crée une symétrie entre les parties de la Cité et les parties de l'âme. Platon considérait que, tout comme dans l'âme humaine, la discorde à l'intérieur de la Cité est le mal le plus grand. En se basant sur son principe de justice, l'auteur vise à établir une Cité-État harmonieuse remplie d'individus harmonieux. Dans cette partie, nous allons d'abord expliquer la définition de la justice selon Platon. Ensuite, nous allons expliquer les deux conditions nécessaires pour la réalisation de la justice, à savoir l'éducation et la communauté.

### 3.1.1 La justice

Que-ce que la justice ? Dans le premier livre de la *République*, Platon commence par nous donner quelques définitions de la justice. Céphale, l'un des interlocuteurs de Socrate dans cette partie de la *République*, croit que la justice consiste « à dire la vérité et à rendre à chacun ce qu'on en a reçu » (Platon, *République*, Livre I, 331c). Socrate, en critiquant cette posture, constate qu'il n'est pas tout à fait sage de retourner l'arme qu'on a empruntée vers quelqu'un qui est mentalement troublé, rendant la définition de Céphale déficiente. Ensuite Polémarque, le fils de Céphale, en essayant d'améliorer la définition de Céphale, déclare que la justice est de rendre à chacun ce que lui revient. Pourtant, implicite dans la définition de Polémarque était la croyance qu'il fallait toujours aider son ami et nuire à son ennemi. Polémarque, en s'éloignant de la critique que Socrate avait émise à l'égard de Céphale, argumentait que retourner l'arme vers quelqu'un qui est mentalement troublé n'est pas dans l'intérêt de nos amis, et donc n'est pas justifié. Socrate, en réfutant cette position, affirme que nuire à son ennemi pourrait rendre cela encore plus injuste. Socrate continue :

Socrate : Ce n'est donc pas le propre de l'homme juste de faire du mal ni à son ami, ni à qui que ce soit, mais de son contraire, c'est-à-dire de l'homme injuste.

Polémarque : Il me semble, Socrate, que tu as parfaitement raison.

Socrate : [335e] Si donc quelqu'un dit que la justice consiste à rendre à chacun ce qu'on lui doit, et s'il entend par là que l'homme juste doit du mal à ses ennemis comme il doit du bien à ses amis, ce langage n'est pas celui d'un sage, car il n'est pas conforme à la vérité: nous venons de voir que jamais il n'est juste de faire du mal à personne.

Polémarque : J'en tombe d'accord. (*Ibid.*)

Thrasymaque, Glaucon, et Adimante, d'autres protagonistes qui sont présents dans ce dialogue, offrent chacun leur définition. Le sophiste Thrasymaque croit que la justice est ce qui est avantageux pour le plus fort. Ceux qui ont le pouvoir politique et l'autorité en main passent des lois. Ensuite, ils déclarent que la justice consiste à observer ces lois, laissant entendre que la justice et l'intérêt du plus fort sont la même chose (*République*, Livre I, 339a). Thrasymaque pense que la politique est une sorte de « zero-sum game »; dans la

société, les gagnants d'un groupe font les perdants des autres<sup>49</sup>. Mais tout le monde fait des erreurs, avance Socrate. Des fois, le gouverneur croit que quelque chose est dans son intérêt, tandis qu'en vérité il se trompe. Donc, le gouverneur a besoin de connaissances pour améliorer son intérêt personnel, avance Socrate. Thrasymachus accepte l'idée que nous ne sommes pas infaillibles, mais argumente que le gouverneur qui se trompe au sujet de son intérêt n'est pas un vrai gouverneur. Le vrai gouverneur, selon ce dernier, est quelqu'un qui connaît son intérêt et qui agit selon son intérêt. De toute façon, Socrate fait comprendre à Thrasymarque que la justice n'est pas uniquement associée avec le pouvoir. Comme toutes les vertus, la justice nécessite une sorte de connaissance et de réflexion. Thrasymarque pense que la justice consiste à convaincre les gens d'obéir aux lois et aux règlements qui, en dernière analyse, n'avancent que les intérêts de gouverneurs. Dans cette approche, la justice est respectée, selon Thrasymarque, par les faibles ou par ceux qui craignent les conséquences d'injustices. En outre, Thrasymarque croit que le vrai gouverneur est quelqu'un qui est prêt à faire toutes sortes d'injustices afin de faire avancer ses propres intérêts<sup>50</sup>.

Même si en pratique Thrasymarque n'est pas complètement erroné, ultimement, avec un raisonnement qui a des conséquences néfastes pour Thrasymarque, Socrate l'oblige à se retirer. La discussion entre Socrate et ses interlocuteurs n'arrive pas à une définition satisfaisante dans le premier livre de la *République*. Pour atteindre les vraies racines de la justice, Platon procède par une analogie entre la justice dans la Cité et la justice dans l'individu. Il croit qu'il est plus facile de discerner la nature de la justice et l'injustice dans une plus grande échelle – c'est-à-dire dans les États. Ensuite, il procède en nous montrant la justice et l'injustice au niveau de l'individu et dans la vie personnelle (*République*, Livre II, 369a). D'abord, il nous propose d'imaginer la naissance d'une ville.

---

<sup>49</sup> Notons en passant que K. Marx et F. Engels aussi, dans leur *Manifeste du parti communiste* (1848), estiment que les règles de la justice sont simplement les règles de la classe dominante.

<sup>50</sup> Voir Smith (2006, cinquième vidéo) dans la bibliographie.



### 3.1.2 La formation d'une Cité

Platon explique, qu'étant donné que les individus ne sont pas auto-suffisants, ils s'unissent et créent des Cités pour satisfaire leurs divers besoins. Ayant des aptitudes différentes, les individus dans une communauté sont mieux équipés pour se remplir les uns les autres de leurs nécessités de long ou court terme. La division du travail, découlant de ces différentes aptitudes, facilite davantage la vie dans la Cité en la rendant plus efficace. Platon pense qu'il est plus facile d'achever nos buts communs si chacun de nous se spécialise dans un domaine spécifique : quelqu'un s'occupe d'agriculture, un autre coud les vêtements, l'autre qui fait du théâtre, etc. Platon, quelques milliers d'années avant Adam Smith, croyait que la division et la spécialisation du travail dans une Cité étaient dans l'intérêt de toute la communauté. Ainsi, selon Platon, la Cité doit être composée de différents types d'individus et doit être divisée en plusieurs classes selon le rôle que chaque classe joue en satisfaisant les buts communs. Les soldats, une des classes dans la Cité, apparaissent pour régler les querelles qui s'élèvent entre les résidents ainsi que pour défendre ou faire la guerre avec les voisins quand elle est nécessaire. Et finalement, la Cité a besoin d'être gérée, d'où la création d'un nouveau métier, celui de gouvernant, et une nouvelle classe.

En fait, les soldats et les gouvernants sont tous les deux dans la classe de gardiens. Pour les distinguer, le premier groupe est nommé les « défenseurs » ou les « auxiliaires » et le deuxième groupe est appelé les « gardiens parfaits ». Les gardiens parfaits occupent une place assez privilégiée dans la Cité imaginaire de Platon. À part le pouvoir politique, les gardiens parfaits sont équipés avec, entre autres, une pensée hautement rationnelle, et la connaissance fondamentale de ce qui est vrai et mieux pour l'être humain. Ils sont des philosophes-rois. Mais avant de devenir des philosophes-rois, les gardiens parfaits reçoivent une longue et rigoureuse éducation en gymnastique (éducation physique), musique, et développement intellectuel dès leur enfance.

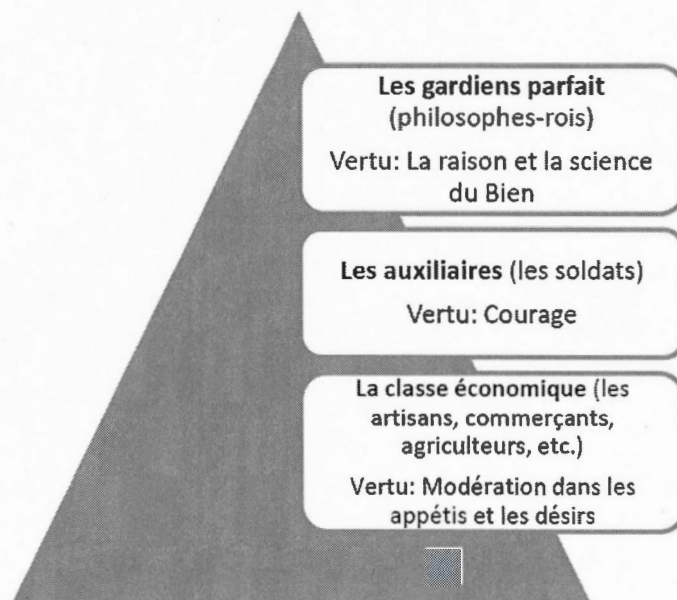
À chaque classe dans la Cité imaginaire de Platon correspond une vertu propre. Celle de la classe économique (les artisans, les ouvriers, les commerçants, etc.) est la modération dans ses appétits et ses désirs. La vertu qui correspond aux auxiliaires (les soldats) est le courage. Et finalement celle des gardiens parfaits (les philosophes-rois) est la raison et la connaissance

de ce qui est vrai et mieux pour l'être humain, puisque se sont ces derniers qui guident la société vers la liberté en les sortant de leur caverne de l'ignorance. Il importe de mentionner qu'il s'agit d'une structure bien hiérarchisée. Même si, dans le troisième livre de la *République*, les résidents de la Cité sont tous considérés comme des « frères », ils ne sont pas égaux quant à leur nature :

[415a] J'en conviens. Mais puisque j'ai commencé, écoute le reste: vous tous qui faites partie de l'État, vous êtes frères, leur dirai-je, continuant cette fiction ; mais le dieu qui vous a formés, a mêlé de l'or dans la composition de ceux d'entre vous qui sont propres à gouverner les autres et qui pour cela sont les plus précieux, de l'argent dans la composition des guerriers, du fer et de l'airain dans la composition des laboureurs et des artisans. Comme vous avez tous une origine commune, vous aurez pour l'ordinaire des enfants qui vous ressembleront. Cependant, d'une génération à l'autre, [415b] l'or deviendra quelquefois argent, comme l'argent se changera en or, et il en sera de même des autres métaux. Le dieu recommande principalement aux magistrats de se montrer ici excellents gardiens; de prendre garde sur toute chose au métal qui se trouvera mêlé à l'âme des enfants; et si leurs propres enfants ont quelque mélange de fer ou d'airain, [415c] il veut absolument qu'ils ne leur fassent pas grâce, mais qu'ils les relèguent dans l'état qui leur convient, parmi les artisans ou parmi les laboureurs. Si ces derniers ont des enfants en qui se montre l'or ou l'argent, il veut qu'on élève ceux-ci au rang des guerriers, ceux-là au rang des magistrats: parce qu'il y a un oracle qui dit que la république périra lorsqu'elle sera gouvernée et gardée par le fer ou par l'airain. Sais-tu quelque moyen de les faire croire à cette fable? (*République*, Livre III)

Figure 2.3.1

## La hiérarchie sociale dans la Cité platonicienne



Alors, comme on l'a constaté ci-haut, même si la Cité platonicienne est rigoureusement hiérarchisée, il est toujours possible de passer d'une classe inférieure à une supérieure (et vice versa) si l'individu montre qu'il est apte. Donc, nous ne sommes pas confrontés à une caste sociale complètement fermée. L'idée générale derrière cette hiérarchie semble être la pratique et l'efficacité de la Cité plutôt que créer une société tyrannique dans laquelle les plus forts exploitent les moins forts. Sans considérer les cas rares, il est généralement vrai que chacun de nous possède au moins une aptitude particulière. Si quelqu'un n'est pas physiquement apte pour devenir un guerrier, il convient qu'il choisisse un autre métier. Sans prendre une posture essentialiste quant à la nature humaine, nous pouvons accepter qu'il y a des métiers qui exigent des talents et une éducation assez longue et spécifique de l'individu.

La justice, l'objet précis de la *République*, découle de l'ordonnance et de la hiérarchie sociale qui est créée dans la Cité. Une fois que chaque individu remplit sa propre fonction



dans et pour la Cité, la justice est établie. Autrement dit, la Cité juste est une Cité où chacun reste à sa place (Chevallier 1993, p. 47). Dans cette logique, la justice *per se* n'est pas la responsabilité directe de personne, mais elle est un phénomène socio-politique qui émerge d'un fonctionnement harmonieux des membres de la société.

Retournant à l'analogie de la justice dans la Cité et la justice pour l'individu, Platon pense que les trois parties de la Cité (les gardiens parfaits, les auxiliaires, la classe économique) sont comparables à l'âme humaine. Tout comme la Cité, Platon divise l'âme individuelle en trois parties, à savoir raison-reine qui correspond aux gardiens parfaits dans la Cité, courage qui correspond aux auxiliaires, et appétit correspondant à la classe économique. L'injustice émergera de la mésentente, le mauvais fonctionnement, ou l'absence d'harmonie entre les parties de l'âme. La preuve que Platon nous offre pour l'existence des différentes parties de l'âme est manifeste dans nos expériences quotidiennes :

- Ce qui est difficile, c'est de décider si, dans chacun de nos actes, nous agissons par trois principes différents ou par le même principe, c'est-à-dire s'il est un principe par lequel on connaît, un autre par lequel on s'irrite, un autre par lequel on se porte vers le plaisir attaché à la nourriture, à la conservation de l'espèce et vers les autres plaisirs [436b] de cette nature, ou si l'âme est tout entière dans chacune de ces démarches. Voilà ce qu'il sera difficile de déterminer, comme il conviendrait de le faire.

- Il me le semble.

- Essayons de déterminer de cette manière s'il y a dans l'âme trois principes distincts, ou un seul et même principe.

- De quelle manière?

- Évidemment la même chose, considérée sous le même rapport et relativement au même objet, ne pourra pas produire et éprouver des effets contraires: de sorte que si nous découvrons ici un phénomène semblable, nous reconnaitrons qu'il n'y a pas unité, [436c] mais diversité de principes. (*République*, Livre IV)

Pour Platon, la présence de justice dans l'âme humaine (ou dans la Cité) était le signe de la santé individuelle (ou santé sociale). Une personne juste, dans cette vision, est un individu dont les trois parties de l'âme fonctionnent en harmonie. Une personne juste pour Platon est quelqu'un qui ne cède pas à ses émotions et à ses désirs excessifs; Elle est rationnelle et courageuse; quelqu'un qui a trouvé la balance entre les parties de son âme.

### 3.1.3 L'éducation

La théorie de l'éducation que développe Platon dans la *République* est étroitement liée à son concept de justice. À part la place primordiale que cette théorie occupe dans la réalisation de justice, elle est parmi les traités d'éducation les plus célèbres jamais écrits (Rousseau, 1762). Nous rappelons en passant que Platon lui-même était un excellent professeur, ainsi que le fondateur de l'Académie, probablement l'université la plus ancienne en occident.

N'oublions pas que Platon divise la société en trois classes afin de créer, entre autres, un système efficace. Il s'agit d'un système où chacun reste à sa place. En général, la classe économique satisfait les besoins matériels, les auxiliaires défendent la Cité et gardent l'ordre de la société, et les gardiens parfaits gouvernent et guident la Cité vers « la fin des misères humaines », comme disait Platon dans la lettre qu'on a mentionnée précédemment. Si chacun doit rester à sa place, il nous faut un plan précis pour nous guider. Comment les membres de la Cité restent-ils à leur place ? De quelle manière les citoyens doivent fonctionner dans la Cité pour éviter l'amateurisme et l'individualisme ? Notons que les auxiliaires doivent préserver la paix dans la Cité et défendre celle-ci des attaques étrangères. Les auxiliaires, nous dit Platon, doivent, entre autres, posséder et combiner deux traits de caractères différents pour qu'ils puissent remplir leurs fonctions : la douceur vers leurs concitoyens, et la colère vers leurs ennemis (*République*, Livre II, 375d-376c). Comment acquerront-ils ces traits de caractères ? « Quelle éducation convient-il de leur donner ? » (*Ibid.*, 376e) De là, le système éducatif platonicien devient un élément primordial pour réaliser la justice dans la Cité. Dans ce qui suit, nous allons brièvement voir les grandes lignes de ce système.

Tout d'abord, le système éducatif de Platon, comme son système social, est bien hiérarchisé. L'éducation de la classe économique n'a apparemment pas beaucoup d'importance pour ce philosophe de sorte qu'il n'a pas prévu des plans éducatifs spécifiques pour elle (Chevallier 1993, p. 48; Frede, 2013). Pourtant, les auxiliaires, et les gardiens parfaits reçoivent une excellente formation. La supervision du système éducatif de la Cité est faite par les gardiens parfaits (*République*, 412b-417b).



Les auxiliaires et les gardiens parfaits commencent leur formation ensemble. Après l'âge de vingt ans, les futurs philosophes-rois, sélectionnés parmi les auxiliaires, continueront leur formation jusqu'à l'âge de cinquante ans. L'éducation des auxiliaires et des philosophes-rois commence dès leur enfance par l'éducation physique (la gymnastique) et l'éducation de l'âme (les arts des Muses). L'enseignement des arts, livrant le sens de la beauté (autant morale qu'esthétique) à la jeunesse, visait à équilibrer leur esprit de guerrier. Pourtant, il y avait une restriction particulière quant à l'exposition des élèves à la poésie (incluant la tragédie et la comédie), car Platon croyait que cela pourrait amollir leur courage qui était leur vertu principale à cette étape. Il ne fallait pas céder trop aux émotions et aux passions. Platon croyait que les émotions faisaient partie de l'aspect de courage (l'une des trois parties) de l'âme. Donc, les poésies (incluant la tragédie et la comédie) qui créaient des sentiments de pitié, de peur, et de deuil ne devraient pas faire partie de l'éducation morale de la jeunesse. Il estimait qu'il n'y avait rien pour une bonne personne de quoi avoir peur ou pleurer. Il importe de noter que dans *Phèdre* Platon préconise une posture plus positive quant aux émotions (Nussbaum, 1998). La sorte de poésie qui était permise dans la Cité incluait les hymnes aux dieux et des éloges des gens bien. Pourtant, les formes fictives et imitatives de poésie ainsi que les rythmes et harmonies trop émotionnelles n'avaient aucune place dans la Cité platonicienne. La même logique était appliquée aux arts plastiques et l'architecture (Chevallier 1993, p. 48). Alors, on peut dire qu'une grande partie de l'héritage culturel grec, qui était encore fortement populaire à l'époque de Platon, est chassé de la Cité.

La formation des gardiens parfaits est considérablement plus exigeante et plus longue. Ils sont minutieusement sélectionnés parmi les guerriers et après avoir passé des tests d'intelligence et de caractère, ils continueront leur formation. Incluant les dix ans en commun avec les guerriers, leur formation durera 40 ans. Pendant dix ans, de vingt à trente ans, les futurs philosophes-rois étudient les sciences qui les préparent à voir l'Idée du Bien, à savoir l'astronomie, l'harmonie, et les mathématiques (incluant la géométrie). De trente à trente-cinq, après avoir été sélectionnés encore une fois, ils étudient la dialectique. Dans *Phèdre*, Platon nous décrit brièvement ce qu'il entend par dialectique :

Socrate : C'est de savoir de nouveau décomposer le sujet en ses différentes parties, comme en autant d'articulations naturelles, et de tâcher de ne point mutiler chaque partie comme ferait un



mauvais écuyer tranchant. Ainsi tout à l'heure nos deux discours ont commencé par donner une idée générale du délire; et, comme [266a] un même corps se compose naturellement de deux parties réunies sous le nom d'un seul être, savoir la droite et la gauche, nos deux discours ont trouvé dans ce délire unique deux espèces distinctes qu'ils se sont partagées: l'un a pris son chemin à gauche, et n'est revenu sur ses pas qu'après avoir rencontré en route un certain faux amour qu'il n'a pu s'empêcher d'accabler d'injures bien méritées; l'autre a tourné à droite, et dans son chemin il a rencontré un autre amour qui porte le même nom que le premier, mais qui est divin, [266b] qu'il a pris pour matière de ses éloges, et qu'il a vanté comme la source de tous les biens. (Platon, *Phèdre*, 265e – 266b)

Après l'âge de trente-cinq ans, les futurs philosophes-rois suivront un stage pratique de quinze ans. À l'âge de cinquante ans, après avoir passé quarante ans de formation, ils sont finalement prêts à gouverner et à guider la Cité. Pourtant, à part le travail assidu de gouvernance et les exigences de la vie civique, les philosophes-rois sont censés passer la plus grande partie de leur temps à la contemplation philosophique. Comme Chevallier (1979) le remarque, il n'est pas tout à fait clair comment les philosophes-rois peuvent réconcilier le « farde de l'autorité et de l'administration des affaires » (*République*, Livre VII, 540b) publics avec leurs vies contemplatives.

Platon a même prévu un bon plan de retraite pour les philosophes-rois; après avoir accompli leurs fonctions dans la Cité, et :

[...] après avoir travaillé sans cesse à former des hommes qui leur ressemblent, et laissant de dignes successeurs dans la garde de l'État, ils pourront passer de cette vie dans les îles des bienheureux. L'État (540c) leur consacra des monuments et des sacrifices publics, à tel titre que la Pythie voudra autoriser, soit comme à des génies tutélaires, ou du moins comme à des âmes bienheureuses et divines. (*République*, Livre VII)

### 3.2 Finalité de richesse

Nous pouvons analyser la finalité de richesse chez Platon à deux niveaux. Au niveau social, nous avons remarqué que Platon était conscient du fait que la richesse matérielle pouvait être une distraction majeure pour les autorités; la responsabilité fondamentale des auxiliaires et des philosophes-rois était la réalisation du bien-être général de la Cité. Alors, tout ce que ces derniers font, en principe, doit promouvoir le bien-être de la Cité. D'autre part, comme on l'a déjà remarqué, peut-être que la mesure la plus importante du bien-être dans la société était la présence de justice – une harmonie entre les trois parties de la Cité (les

gardiens parfaits, les auxiliaires, la classe économique). La richesse matérielle, dans cette approche, vise l'harmonie (justice) sociale, et le bien-être des citoyens. Au niveau individuel aussi il semble que la richesse matérielle doit viser le bien-être individuel. Le bien-être individuel est réalisé lorsque les trois parties de l'âme humaine (raison-reine, courage, et appétit) fonctionnent en harmonie. En principe, toutes sortes de désirs excessifs, que ce soit pour l'argent ou autre, éloigne l'individu de l'harmonie et de la justice dans l'âme selon Platon. Il semble que Platon accorde beaucoup plus d'importance à la justice qu'à la richesse matérielle en général. Pourtant, la richesse *per se* ne semble pas être dénoncée. C'est plutôt l'attachement à l'argent qui est problématique. Il ne semble pas que Platon nie l'utilité de la richesse matérielle, puisque tous les citoyens en ont besoin jusqu'à un certain point pour satisfaire leurs besoins quotidiens et de base.

### 3.3 Communauté

Il est toujours plus fructifiant, si on considère les théories présentées dans la *République* étroitement tissées ensemble. Détacher les théories des grands philosophes en les analysant séparément ne nous montre qu'une image à moitié. Dans le régime de la communauté platonicienne, la psychologie, la métaphysique, la politique, et l'économie sont réunies pour nous montrer ce que ce célèbre philosophe comprenait par éthique.

Platon était conscient du fait que ni un excellent système d'éducation, ni la philosophie ne pouvaient pas à eux seuls garantir la bonté d'un individu. Aucune personne, soit-il un philosophe-roi ou un gardien auxiliaire, ne peut complètement surmonter la tentation du pouvoir et de la corruption. Ce qu'il a prévu était, donc, une séparation assez radicale entre l'économique et le politique.

Plus haut, nous avons constaté que la raison de la formation de la Cité pour Platon était, entre autres, la satisfaction des besoins de la société de manière efficace, d'où la séparation et la spécialisation du travail. Il importe de mentionner que, dans sa *République*, Platon visait, entre autres, la création d'une structure solide et autosuffisante dans la Cité plutôt que le bonheur ou le bien-être individuel des citoyens (*République*, 423c-e; 425c). Ceci peut

expliquer en partie les idées des fois ultra conservatrices présentées dans la *République*. Karl Popper, le célèbre philosophe autrichien, a même appelé Platon un fasciste dans son livre *The Open Society and Its Enemies*. Ce dernier pensait que Platon était le premier à théoriser le totalitarisme.

Pour protéger et renforcer davantage l'unité de la Cité, Platon a désigné un régime de la communauté assez strict pour les auxiliaires (les soldats) et les gardiens parfaits (les philosophes-rois). Visant toujours le bien-être général de la Cité, Platon pensait que ce régime protégerait les deux classes supérieures de la société contre les tentations du pouvoir et de toute sorte d'abus (Chevallier, 1993, p. 50).

Concernant les biens matériels, les auxiliaires et les gardiens parfaits ne peuvent posséder que leurs effets personnels nécessaires. Évidemment, un collier en or, à titre d'exemple, n'était pas considéré comme nécessaire pour l'auteur de la *République*. Donc, toute sorte d'objet en or ou en argent était interdite. De plus, ils ne pouvaient pas posséder ni de logements, ni de fermes, ni de propriétés de ce type. Les auxiliaires et les philosophes-rois étaient là pour remplir leurs fonctions et ils ne devaient pas se soustraire avec des choses sans rapport avec le sujet. Il est peut-être plus facile de comprendre les idées de Platon à ce sujet quand on se rend compte que les soldats et les gouvernants représentent respectivement le courage et la raison dans l'âme. Donc, l'appétit ou le désir, l'autre partie de l'âme tripartite platonicienne, correspond à la classe économique. De là, cette dernière classe peut jouir des biens matériels, mais non pas les soldats et les philosophes-rois. La classe économique pouvait posséder des propriétés privées. Les membres de la classe économique fabriquaient leurs produits individuellement et gagnaient leur vie ainsi, pourtant les gouvernants avaient un contrôle strict sur leur production. De plus, au lieu de leurs salaires, les deux classes supérieures de la Cité recevaient la nourriture dont ils avaient besoin de la classe économique. Concernant les femmes et les enfants des auxiliaires et des philosophes-rois, Platon estime que :

Les femmes de nos guerriers seront communes toutes à tous: aucune d'elles n'habitera en particulier avec (457d) aucun d'eux; de même les enfants seront communs, et les parents ne connaîtront pas leurs enfants ni ceux-ci leurs parents. (*République*, Livre V)



Cette approche de Platon est alignée avec son traitement des biens et de la propriété privée chez les deux classes supérieures de la Cité. Il estimait que les soldats et les gouvernants devraient se concentrer sur ce dont ils étaient formés, plutôt que de se soucier de leurs propres enfants, leur femme, et leur vie purement privée. Avec ce plan, Platon visait à minimiser l'égoïsme tout en renforçant l'unité et l'esprit de communauté dans la Cité; *ma* femme, *ton* enfant, *ma* maison, *ta* propriété crée la division dans la Cité, chose qu'il considérerait comme le plus grand mal :

Dès lors n'ai-je pas raison d'affirmer que nos dispositions antérieures, jointes à celles que nous venons de prendre, feront d'eux, plus encore, de vrais gardiens, et les empêcheront de diviser la cité, ce qui arriverait si chacun ne nommait pas siennes les mêmes choses, mais des choses différentes; si, habitant séparément, ils tiraient dans leurs maisons respectives tout ce dont ils pourraient s'assurer la possession pour eux seuls; et si, ayant femme [464d] et enfants différents, ils se créaient des jouissances et des peines personnelles - tandis qu'avec une croyance identique touchant ce qui leur appartient, ils auront tous le même but et éprouveront, autant que possible, mêmes joies et mêmes douleurs? (*Ibid.*)

Le sentiment d'opérer dans une plus grande famille, celle de la Cité, est partagé ainsi par la classe économique. C'est la classe économique qui leur donne leurs salaires et leur nourriture. Les soldats et les gouvernants, à leur tour, défendront et guideront la Cité dans laquelle la classe économique réside.

Donc, quant à la communauté, il faut tenir compte que Platon préconisait le bien-être et le bonheur de l'ensemble de la société. La vie dans la communauté, selon Platon, exigent de subordonner nos désirs et objectifs individuels à ceux de la communauté (Frede, 2013). Pourtant, subordonner les désirs et les objectifs individuels est une chose, mais de les éliminer ou de les étouffer en est une autre. Comme Aristote avait plus tard constaté, comment peut-on profondément se soucier de choses qui sont communes ? On se soucie naturellement de choses qui sont plus proches de nous. On se soucie de *nos* choses. Dans le régime platonicien, les enfants sont élevés par les gardiens sans qu'ils connaissent leurs parents biologiques. Les parents ne connaîtront pas non plus leurs enfants biologiques, et de cette manière ils seront bannis d'une sorte d'amour qui est censé se former naturellement entre les parents et leurs enfants biologiques.

Dans le régime platonicien les femmes ont une place exceptionnelle dans la communauté, par rapport aux périodes antérieures (ou même ultérieures). C'est l'aptitude qui compte pour Platon et non le sexe. Les femmes des classes supérieures, dès leur enfance, peuvent étudier et se préparer pour leur carrière publique. Il faut tenir compte du fait que Platon ne croyait pas que les femmes et les hommes étaient égaux dans tous les aspects, néanmoins elles pouvaient concurrencer les hommes afin d'occuper n'importe quelle position dans la vie publique. Il ne pensait pas du tout que les femmes devraient rester à la maison pour garder les enfants. En ce qui concerne la concurrence sportive, Platon croyait que les femmes devraient concurrencer les hommes dans les mêmes conditions que les hommes s'affrontaient les uns les autres : étant toutes nues, car c'était de cette manière que les Grecs faisaient la gymnastique.

L'éducation des enfants dans la Cité était la responsabilité commune des gardiens. Platon avait prévu des centres de la petite enfance et des garderies où les futurs soldats et philosophes-rois restaient. Le régime platonicien, à cet égard, ressemble à nos sociétés d'aujourd'hui.

Dans un sens, Platon avait raison de dire que c'était à travers l'éducation et le contrôle de la musique, la poésie, et les arts en général que la création de la Cité juste commence. De nos jours, nous sommes témoins de toute sorte de problèmes psychologiques, sociaux, et moraux que l'industrie de la vidéo-musique, du jeu vidéo, et généralement parlant, le média est en train de créer pour la jeunesse et pour l'ensemble de la société. Dans un grand nombre des musiques diffusées, poésies, films, et des jeux vidéo la violence et la prostitution précoce des enfants se poursuivent avec une vitesse accélérée. À ce sujet, dans un rapport publié par *American Psychological Association*, les chercheurs ont adressé la sexualisation et l'objectification des fillettes. Dans une partie de ce rapport nous trouvons le suivant passage :

*In study after study, findings have indicated that women more often than men are portrayed in a sexual manner (e.g., dressed in revealing clothing, with bodily postures or facial expressions that imply sexual readiness) and are objectified (e.g., used as a decorative object, or as body parts rather than a whole person). In addition, a narrow (and unrealistic) standard of physical beauty is heavily emphasized. These are the models of femininity presented for young girls to study and emulate... Although extensive analyses documenting the sexualization of girls, in particular, have yet to be conducted, individual examples can easily be found. These include advertisements (e.g., the Skechers "naughty and nice" ad that*



*featured Christina Aguilera dressed as a schoolgirl in pigtails, with her shirt unbuttoned, licking a lollipop), dolls (e.g., Bratz dolls dressed in sexualized clothing such as miniskirts, fishnet stockings and feather boas), clothing (thongs sized for 7- to 10-year-olds, some printed with slogans such as "wink wink"), and television programs (e.g., a televised fashion show in which adult models in lingerie were presented as young girls). Research documenting the pervasiveness and influence of such products and portrayals is sorely needed. (An APA Task Force Reports, 2007)*

### 3.4 Gestion de la société

Nous avons vu auparavant que Platon ne montre pas d'intérêt pour l'éducation de la classe économique. Pourtant, si la classe économique n'est pas proprement éduquée, les deux classes supérieures de la Cité se confronteront aux problèmes sérieux pour atteindre la justice. Les institutions ne seront pas en mesure de gérer la société vers l'Idée du Bien et de créer la justice unilatéralement par le haut dans la Cité<sup>51</sup>. Il ne faut pas oublier que la classe économique est la classe la plus grande de la Cité. La réalisation de la justice n'est certainement pas possible sans la collaboration étroite des individus de cette classe. À titre d'exemple, une fois que les lois sont émises, ces sont les citoyens réguliers qui doivent avancer ces lois et les politiques générales des gardiens; ceci ne peut pas être accompli sans une éducation publique adéquate. Il nous semble que la gestion de la Cité platonicienne est gravement déficiente si elle n'inclut pas la classe économique dans son plan général d'éducation.

Nous avons vu que la Cité platonicienne est une société hiérarchique composée de trois classes avec des responsabilités différentes : les philosophes-rois, les soldats, et les citoyens réguliers. Les philosophes-rois gouvernent et guide la société vers l'idée du Bien, les soldats protègent la Cité contre les menaces externes et établissent l'ordre interne, et finalement les citoyens réguliers qui s'occupent plutôt de satisfaire les besoins économiques de la Cité. Il s'agit d'une Cité où chacun doit rester à sa place évitant l'amateurisme et préconisant l'efficacité générale de la Cité. Dans la *République*, Platon nous présente cinq modèles de gouvernement qui, analogiquement, correspondent à cinq types d'individu. Il nous présente

---

<sup>51</sup> Voir Smith (2006, cinquième vidéo) dans la bibliographie.



ces cinq modèles en ordre de préférence : l'aristocratie, la timocratie, l'oligarchie, la démocratie, et le moins favorisé est la tyrannie. Le gouvernement aristocratique, comme un individu aristocrate, est un régime dont les parties de raison-reine, courage, et appétit de son âme fonctionnent en harmonie. Selon Platon ce régime, ou ce type d'individu ou caractère, était le plus proche parmi les autres modèles de la justice sociale ou individuelle. Le régime démocratique, ou l'individu démocrate, était seulement préférable à un régime tyrannique. Platon croyait que chaque régime créait une sorte spécifique d'âme ou d'individu. Par exemple, selon ce qui dit Platon, l'ancien régime de la France ou le présent régime des États-Unis créent différents types d'individus. Ceci ne veut pas dire que les régimes produisent un seul type d'individu. Néanmoins, dans chaque régime, il y a une sorte de caractère qui est typique et dominant dans ce régime. Comme nous l'avons constaté, la justice et l'harmonie dans la Cité sera créée quand chacun reste à sa place. Platon détecte un certain nihilisme dans un régime démocratique, ou l'individu démocrate<sup>52</sup>. Le démocrate qu'il nous décrit est curieusement proche d'un grand nombre d'individus qui habitent dans les sociétés modernes d'aujourd'hui. La démocratie, selon Platon, est un régime qui promet l'égalité entre les citoyens, mais qui fournit seulement une anarchie incontrôlable. Les démocrates sont fortement individualistes, chose à laquelle Platon s'opposait vigoureusement. Selon lui, ils ne sont pas capables de contrôler leurs désirs, poursuivant constamment leurs plaisirs à court terme (Kemerling, 2011). En livre VIII de la *République*, Platon nous décrit le caractère démocratique de cette manière :

Mais il n'accueille ni ne laisse entrer dans la citadelle le juste discours de celui qui vient lui dire que certains (561c) plaisirs procèdent de désirs beaux et honnêtes, et d'autres de désirs pervers, qu'il faut rechercher et honorer les premiers, réprimer et dompter les seconds; à tout cela il répond par des signes d'incrédulité, et il soutient que tous les plaisirs sont de même nature et qu'on doit les estimer également. (*République*, livre VIII)

Dans l'état d'esprit dont le démocrate se trouve, dit Platon, il ne peut faire autrement :

Il vit donc, repris-je, au jour le jour et s'abandonne au désir qui se présente. Aujourd'hui il s'enivre au son de (561d) la flûte, demain il boira de l'eau claire et jeûnera; tantôt il s'exerce au gymnase, tantôt il est oisif et n'a souci de rien, tantôt il semble plongé dans la philosophie. Souvent, il s'occupe de politique et, bondissant à la tribune, il dit et il fait ce qui lui passe par l'esprit; lui arrive-t-il d'envier les gens de guerre? Le voilà devenu guerrier; les hommes d'affaires? Le voilà qui se lance dans le négoce. Sa vie ne connaît ni ordre ni nécessité, mais il l'appelle agréable,

<sup>52</sup> Voir Smith (2006, sixième vidéo) dans la bibliographie.

libre, heureuse, et lui reste fidèle. Tu as parfaitement décrit, dit-il, la vie d'un ami de (561e) l'égalité. (*Ibid.*)

### 3.5 Rapport avec autrui

En ce qui concerne le rapport avec autrui, la relation entre les femmes et les hommes des classes supérieures de la Cité semble problématique : « Les femmes de nos guerriers seront toutes à tous. » (*République*, Livre VII) Il n'est pas entièrement clair comment ces individus sont censés avoir des relations amoureuses ensemble. Il nous semble intuitivement troublant d'imaginer que notre amour, la personne avec qui nous partageons notre vie, la mère ou le père de notre enfants, etc., soit en même temps avec les autres guerriers ou avec qui que ce soit. Une grande partie de l'amitié et de l'amour est créée à travers les moments intimes et privés que deux individus partagent ensemble. Nous sommes souvent enclins à partager nos secrets, nos désirs, nos souffrances, etc., avec ceux que nous connaissons bien et la connaissance des individus inclut de longues années de relations interpersonnelles. Nous n'avons simplement pas assez de temps pour bien connaître tout le monde. Même si on disposait d'assez de temps, il nous semble émotivement nuisible de partager nos amours, nos enfants, nos parents, etc., avec toute une Cité. D'autre part, les relations sexuelles, amoureuses, romantiques ne visent pas uniquement la procréation. Dans le régime platonicien, la situation psychologique des enfants n'est pas claire non plus dans la classe des guerriers. Platon estime que les enfants doivent être partagés aussi. Encore une fois, la relation de mère/père-enfant, du moins dans le sens qu'on le connaît aujourd'hui, disparaîtra dans une Cité conforme avec les idées de Platon. Il ne nous semble pas que pour minimiser l'égoïsme chez les citoyens il faille détruire d'autres nuances délicates qui existent en nous.

Pourtant, le sentiment d'appartenance est très fort dans le système platonicien. La classe économique nourrit les soldats et les gouvernants puisque ces derniers ne peuvent posséder que leurs effets personnels nécessaires. De leur part, les soldats et les gouvernants protègent et gèrent la société. Autrui, dans cet état de choses, devient quelqu'un sans qui l'individu est incomplet.



## CHAPITRE IV : ARISTOTE

Parmi les œuvres d'Aristote, l'*Éthique à Nicomaque* (É. N., abréviation utilisée ci-après dans les références) et la *Politique* sont étroitement liées à notre sujet. Pour Aristote, l'éthique et la politique faisaient parties de la même science de sorte qu'il considère l'*Éthique à Nicomaque*, entre autres, comme un traité de politique (Aristote, É. N., Chapitre III). D'autre part, la *Politique* était présentée comme la continuation de son traité d'éthique. Le concept de politique (πολιτικός) pour Aristote englobe le politique et le sociale. Les politiciens dans l'assemblée de la Cité Grecque, à part la législation des lois, se côtoyaient chaque jour. Avant d'être (ou devenir) des législateurs, les politiciens sont des citoyens d'une Cité, des voisins, ou des amis qui devraient se voir, travailler, et collaborer ensemble pendant quelque temps. Dans cette logique, il est tout à fait pertinent que les activités politiques soient placées et considérées dans un contexte social et qu'on les traite ensemble (MacIntyre, 2002, p. 57). En terme général, on peut dire que, dans l'*Éthique à Nicomaque* et la *Politique*, Aristote s'occupe de la science pratique d'*eudaimonia* (εὐδαιμονία, normalement traduit par *bonheur* en français). Dans ces deux livres, l'auteur explique ce qu'il comprend par le bonheur, les activités qui lui sont associées, ainsi que le chemin vers le bonheur. Dans l'*Éthique à Nicomaque* les conditions nécessaires et le mode de vie conduisant au bonheur sont exposées; la *Politique*, à son tour, est une discussion sur les institutions nécessaires et le régime idéal qui favorisent et soutiennent le bonheur (*Ibid.*).

### 4.1 Bien et finalité

Si Kant et Mill s'occupent en grande partie, dans leurs écrits éthiques, de l'obligation et de la responsabilité qu'on a envers autrui, Aristote commence son traité d'éthique avec le bien pour l'individu. Tout d'abord, Aristote définit le bien comme étant la finalité, le but, ou l'objet vers lequel quelqu'un ou quelque chose se dirige :



Tout art et toute recherche, de même que toute action et toute délibération réfléchie, tendent, semble-t-il, vers quelque bien. Aussi a-t-on eu parfaitement raison de définir le bien: ce à quoi on tend en toutes circonstances. (Aristote, *É. N.*, Livre I)

C'est à travers la finalité et la fin qu'Aristote nous explique le concept de bien dans son traité d'éthique. Tout comme différents actes, sciences, et arts, les fins sont différentes et nombreuses. La fin de la science médicale est la santé, celle de la science économique est la richesse, celle de la stratégie est la victoire, etc. En considérant les différents arts et sciences, on constate que ces derniers sont des fois composés d'autres arts ou d'autres sciences. Dans ce cas, la fin de l'art ou de la science maîtresse est considérée plus importante ou *la* fin recherchée. Par exemple, la fin de la science architectonique est préférable, et plus importante, que l'art de la construction des fenêtres, car cette dernière est dépendante de la première (*Ibid.*). En confirmant la hiérarchie existante entre des différentes fins, Aristote extrapole ensuite qu'il y a une fin suprême vers laquelle tout est dirigé :

S'il est exact qu'il y ait quelque fin de nos actes que nous voulons pour elle-même, tandis que les autres fins ne sont recherchées que pour cette première fin même, s'il est vrai aussi que nous ne nous déterminons pas à agir en toutes circonstances en remontant d'une fin particulière à une autre – car on se perdrait dans l'infini et nos tendances se videraient de leur contenu et deviendraient sans effet –, il est évident que cette fin dernière peut être le bien et même le bien suprême. (*Ibid.*)

Alors, Aristote s'engage à la recherche de cette fin et la science dont il est l'objet. Aristote croyait que la science politique était la science maîtresse de toutes autres sciences pour les raisons suivantes :

Elle [la science politique] détermine quelles sont les sciences indispensables dans les États, fixe celles que chaque citoyen doit apprendre et dans quelle mesure. Ne voyons-nous pas, en effet, que les sciences les plus honorées se trouvent sous sa dépendance, par exemple la science militaire, l'économique et la rhétorique? Comme la politique utilise les autres sciences pratiques, qu'elle légifère sur ce qu'il faut faire et éviter, la fin qu'elle poursuit peut embrasser la fin des autres sciences, au point d'être le bien suprême de l'homme. (*Ibid.*)

En passant, on constate dans quel sens la politique et l'éthique sont liées et pourquoi Aristote, au début de son traité d'éthique, déclare que son sujet est la politique. Étant conscient du fait que la science politique est loin d'être une science exacte, il nous avertit que :

En effet, on ne doit pas chercher dans tous les ouvrages de l'esprit une précision égale, non plus que dans toutes les professions manuelles. En effet, le beau et le juste, qui sont soumis à l'étude de la politique, comportent des divergences d'interprétation si vastes et si susceptibles d'erreur qu'ils ne paraissent avoir d'être que grâce à la loi et non par un effet de la nature. (Aristote, É. N., Chapitre III)

La richesse économique et le courage, à titre d'exemple, peuvent causer des nuisances majeures à leurs porteurs. De nombreux individus courageux ont perdu leur vie dans les batailles. Donc, en éthique et en politique, nous ne cherchons pas la vérité absolue. Comme on parle de conséquences et de faits généraux, on conclut d'une manière générale aussi.

#### 4.2 *Eudaimonia*

Le bien suprême qu'Aristote mentionne dans son traité d'éthique est *eudaimonia* (*εὐδαιμονία*, bonheur). Le bonheur est défini parfois en termes de plaisir, quelques fois en termes de richesse économique, et de temps en temps, en termes de réputation et d'honneur. Pourtant, Aristote pense que ces derniers ne peuvent pas être des biens suprêmes (*εὐδαιμονία*, bonheur), car on ne les cherche pas pour eux-mêmes. Comme on l'a précédemment mentionné, Aristote hiérarchisait les fins. Il y a des fins qui sont recherchées pour d'autres fins. L'argent, à titre d'exemple, est un bien qu'on recherche pour payer ses études, acheter des vêtements, etc. Donc, la richesse économique est dépendante d'une autre fin; elle est subordonnée. Elle n'est pas une fin qu'on poursuit pour elle-même. La réputation et l'honneur sont aussi subordonnés. Ceux qui valorisent d'être honorés le font parce qu'ils sont des vertueux, sinon la réputation ou l'honneur ne sont pas valorisés en tant que tels. Dans ce cas, l'honneur est subordonné à la vertu et, selon la hiérarchie des fins, il ne peut pas être la fin ou le bien suprême. La vertu n'est pas le bonheur non plus, car les vertus sont des dispositions que les individus possèdent et non pas la situation dans laquelle l'individu est. On peut bien imaginer un individu qui est vertueux, mais non pas heureux (MacIntyre, 2002, p. 60). Concernant ceux qui définissent le bonheur en terme de plaisir, Aristote nous dit que : « La foule et les gens les plus grossiers placent le bonheur dans le plaisir; aussi montrent-ils leur goût pour une vie toute de jouissances. » (Aristote, É. N., Livre I, Ch. 5)



Pourtant, il faut mentionner qu'Aristote ne préconise pas une vie ascétique non plus. Dans le *Gorgias*, Socrate estimait qu'il était préférable de subir des tortures qu'avoir une âme accablée par la culpabilité de faire du mal. Socrate et les Stoïciens, sous-estimant les biens extérieurs, croyaient que la possession des vertus était suffisante pour mener une bonne vie. Pour Platon, d'autre part, le bonheur, sans qu'il soit dépendant du plaisir, était plutôt lié à l'existence de la justice dans l'âme. Cependant, pour Aristote, le plaisir est inclus dans le bonheur, mais le bonheur (*εὐδαιμονία*) aristotélicien est un état qui va au-delà d'une simple quête du plaisir. De plus, selon Aristote, la possession des vertus est nécessaire, mais elle n'est pas suffisante. Une vie qui est constamment contrariée ou en difficulté extrême ne peut pas atteindre le bonheur (Aristote, *É. N.*, Livre VII).

Il y a en effet une différence fondamentale entre la position aristotélicienne et celle de Socrate, Platon, et les stoïciens quand on parle de bonheur. Le bonheur (*εὐδαιμονία*), pour Aristote, est la meilleure, et la chose la plus plaisante dans le monde. Il le conçoit comme l'exercice actif et conforme à la raison des pouvoirs de l'âme vertueuse. Il s'agit d'un état complet et autosuffisant qui n'est pas recherché pour d'autres fins que lui-même. Étant la fin ultime, *εὐδαιμονία* inclut toutes autres fins qui sont recherchées pour elles-mêmes (Taylor, 2005). *εὐδαιμονία* est un état mental, propre à l'homme, durable, stable, et permanent. Dans le premier livre (Chapitre VII) de son *Éthique à Nicomaque* Aristote estime que : « Car une hirondelle ne fait pas le printemps, non plus qu'une seule journée de soleil; de même ce n'est ni un seul jour ni un court intervalle de temps qui font la félicité et le bonheur. » (Aristote, *É. N.*, Livre I) L'*εὐδαιμονία* (bonheur, bien-être, épanouissement) n'est pas simplement la conséquence de la satisfaction de nos désirs quotidiens.

#### 4.3 La téléologie

Dans la première partie, traitant de l'éthique Navajo, nous avons déjà mentionné que la vision qu'on a concernant la nature et l'univers (cosmogonie) influence énormément nos actes, notre comportement, et le système d'éthique de notre société. Le concept d'*εὐδαιμονία*, dans le sens où Aristote l'utilise dans son traité d'éthique, est étroitement lié à ses autres



travaux. Aristote défend une vision téléologique quant à la nature. Pour clarifier la notion de téléologie aristotélicienne, on va tout d'abord expliquer ses idées concernant la causalité.

Aristote dans sa *Physique*, qui a pour objet de faire connaître la nature, estime qu'il y a quatre différents types de « pourquoi » ou cause, à savoir la cause matérielle, la cause formelle, la cause efficiente, et finalement la cause finale. Cette dernière est plus directement liée à notre discussion d'éthique. À travers la discussion de causes présentée dans *La Physique*, Aristote nous offre quatre explications qu'on peut donner lorsqu'on vise à comprendre le fonctionnement de la nature. Ces causes sont en effets des différents sens qu'une question qui commence avec un « pourquoi » peut avoir. Autrement dit, une question qui commence avec un « pourquoi » peut être répondue avec au moins quatre différentes sorte de « parce que » selon Aristote. Il est important de comprendre ces quatre causes comme quatre types d'explications. Suivant cette logique, une statue, à titre d'exemple, peut être expliquée de quatre manières; sa cause matérielle est la matière qui la compose – « l'airain est en ce sens la cause de la statue » (*La Physique*, Livre II, Chapitre 3). Sa forme, son modèle et sa structure est la cause formelle de la statue. L'explication ou la cause efficiente nous montre les éléments ou les forces qu'ont agi d'une manière pour qu'il y ait une statue. La main du sculpteur, par exemple, était certainement nécessaire pour qu'il y ait un tel objet. La quatrième cause est la cause finale ou l'explication téléologique. Si on veut offrir une explication téléologique pour notre statue, on peut dire qu'elle était construite pour qu'elle soit placée, par exemple, devant le palais de justice de Montréal.

La cause finale (*telos*) pour Aristote est le but. Dans ce sens, l'utilisation du terme *cause* dans la *Physique* d'Aristote est différente de ce qu'on comprend par ce terme aujourd'hui. Si quelqu'un me demandait « quelle est la cause de l'exercice ? », j'aurais probablement offert une explication mécanique ou physique; j'aurais dit que la cause de l'exercice est liée, à titre d'exemple, à l'énergie. Pourtant, si quelqu'un me demande pourquoi je fais l'exercice je vais certainement répondre pour garder ma bonne santé. C'est ce dernier sens qu'utilise Aristote dans sa téléologie. Il faut noter que le *telos* d'un artefact est externe à l'objet lui-même; on construit une maison afin de nous protéger contre le froid, par exemple. Dans ce cas, le *telos* de la maison est décidé par le constructeur, et dans ce sens, il est externe à l'objet lui-même. Pour cette raison, les artefacts, selon Aristote, ne sont pas des substances authentiques car ils

n'ont pas de *telos* propres à eux-mêmes. Les artefacts n'agissent pas tout seuls et, donc, ils n'ont pas d'essence. Quant aux objets naturels, pourtant, leurs *telos* sont internes; un lion interagit avec son environnement en se nourrissant, en se défendant, etc. Les objets naturels ont des particularités qui leur permettent de fonctionner proprement. Ce n'est pas par hasard qu'un lion possède de fortes griffes et de longues dents; il les a afin d'accomplir quelque chose. C'est, en fait, ces particularités, ainsi que les activités qui sont propres à ces particularités qui définissent l'être d'un lion (Cohen, Curd, et Reeve, 2005).

Aristote croit que « [...] la nature est une des causes qui agissent en vue d'une certaine fin » (*La Physique*, Livre II, Chapitre 8). Ce n'est pas un accident ou un hasard si les arbres bougent vers leur état de maturité. Il y a une série d'évènements qui se répètent chaque fois qu'un arbre est né. De la même façon que des fois on commet des erreurs en bâtissant une maison, on peut trouver des erreurs dans la nature. Pourtant, selon Aristote, cela ne met pas en cause le fait qu'il y a une direction générale vers laquelle la nature se dirige. En fait, dans les cas des erreurs naturelles, on peut dire qu'il y avait une fin lors, disons, de la conception d'un embryon humain, mais quelque part, il y a eu des obstacles qui ont bloqué le parcours normal de cet embryon-là; normalement cet embryon serait devenu un être humain adulte et en pleine maturité. (*La Physique*, Livre II, Chap. 8, 199b) Il faut remarquer qu'Aristote n'estime pas qu'il y a une force magique ou surnaturelle quelque part dans cet univers qui tire tous les êtres vivants vers une direction quelconque. La téléologie naturelle d'Aristote semble beaucoup plus claire que cela. En regardant notre environnement naturel nous constatons que les plantes bougent d'habitude vers le soleil; les racines de ces plantes cherchent l'eau pour se nourrir; les oiseaux migrent vers les zones qui facilitent leurs vies, etc. Ceci n'implique pas la présence d'une âme ou d'une volonté consciente dans les plantes ou les animaux de la même façon qu'un étudiant, par exemple, décide de prendre le métro, et d'acheter son petit café avant d'aller à son cours d'« enjeux internationaux », à titre d'exemple. Ce qu'Aristote nous explique avec sa téléologie est une manière de parler sur les ingéniosités des mouvements naturels et une tendance générale naturelle qu'on observe autour de nous dans notre environnement naturel. Mais qu'est-ce que cette tendance générale naturelle ?

Mais la nature peut se comprendre en un double sens : d'une part, comme matière ; et d'autre part, connue forme. Or, la forme étant une fin, et tout le reste s'ordonnant en vue de la fin et du but, on

peut dire que la forme est le pourquoi des choses et leur cause finale. (*La Physique*, Livre II, Chapitre 8, 199a-30)

Autrement dit, le *telos* d'une plante en développement (ou un animal) est la forme qu'il va ultimement atteindre; la forme dans laquelle la plante ou l'animal va grandir ou se développer. Donc, le *telos* d'un lionceau, dans ce sens, serait de devenir un jour un grand lion avec tous les spécificités qui normalement les lions en pleine maturité l'ont. Il s'agit plutôt de fonction et des activités qu'un lionceau est censé accomplir dans son être, sans insinuer qu'un lionceau a un plan définitif dans sa tête pour sa vie dans le sens que les êtres humains l'ont dans leurs activités délibérées (Cohen, Curd, et Reeve, 2005). Alors, quel est le *telos* d'un être humain selon Aristote ? Pour répondre à cette question, on va d'abord expliquer très brièvement la théorie de l'âme (*Ψυχή*, *psuchê*) d'Aristote.

#### 4.4 L'âme

Aristote croyait que l'âme était ce qui différenciait le vivant du non-vivant. Tous les êtres vivants (plantes, animaux, et les humains) possèdent une âme selon ce philosophe. Pourtant, l'âme pour Aristote n'est pas associée avec ce qu'on comprend d'habitude par cette notion aujourd'hui. Ce qu'on comprend aujourd'hui par l'âme, c'est l'esprit, la spiritualité, la personnalité, la pensée, etc. Toutefois, *psuchê* (l'âme) pour Aristote est plutôt liée à la vie en général (*Ibid.*). Dans ses écrits intitulés *De Anima* (*De l'âme*), Aristote explique les principes de la vie. *De l'âme* d'Aristote est plutôt une enquête traitant de la vie et du vivant en général. Comme Martha Nussbaum le remarque dans une entrevue :

*What Aristotle tries to do in this work [De l'âme] is ask and answer the question "what is the animating principle in living things of many different kinds, including plants, animals, human beings?" Can we give some general account of what it is to be alive? And the answer he gives is that the animating principle is the form of a living body that is potentially organized so as to function, exercise the functions of life. (Nussbaum, 2008)*

Ce qu'Aristote comprend par la forme dans ce contexte est l'organisation, ou la structure fonctionnelle et non pas la configuration ou l'apparence d'une chose. Autrement dit, expliquer la forme d'un objet vivant serait d'expliquer la manière dans laquelle cet objet doit être organisé pour qu'il soit vivant, et pour qu'il puisse fonctionner et exercer toutes les



fonctions que d'habitude un tel objet exerce dans sa vie. La forme est, donc, la capacité d'exercer certaines fonctions.

Aristote estime qu'il y a trois différents degrés, ou niveaux de l'âme, qui sont liés à différentes fonctions et capacités, à savoir l'âme nutritive ou végétative, l'âme sensitive, et finalement l'âme intellectuelle. Ces trois degrés de l'âme sont présentés du plus bas au plus haut, de sorte que l'âme nutritive est le plus bas et fondamental et l'âme intellectuelle le plus haut. L'âme nutritive s'applique à tous les animaux, les plantes, et à l'homme. Elle compte pour la capacité à se nourrir chez tous les êtres vivants. Ensuite, l'âme sensitive compte pour la capacité de l'appétit, de la locomotion, et de la perception de tous les animaux et les humains. L'âme la plus élaborée et la plus haute, est l'âme intellectuelle qui appartient uniquement à l'homme. Avoir une âme, selon Aristote, est de posséder des capacités à faire des activités comme la métabolisation, la mobilisation, la perception, et la pensée. Très brièvement, l'âme est une série de capacités que les êtres vivants possèdent. Pour Aristote, l'âme n'est pas une chose (matérielle ou immatérielle) séparée de l'être vivant qui peut exister de manière autonome.

Revenant à l'*Éthique à Nicomaque*, nous avons remarqué que la question centrale de l'*Éthique à Nicomaque* était le bien de l'individu; quelle est la bonne vie pour l'individu ? Aristote estime que toutes nos actions sont dirigées vers un bien. De là, le bien était défini comme « ce à quoi on tend en toutes circonstances » (É. N., Livre I, Ch. Premier). « Ce à quoi on tend en toutes circonstances » est l'*εὐδαιμονία* (bonheur). Étant donné que le bonheur inclut toutes autres fins qui sont recherchées pour elles-mêmes, il est le bien ou la fin ultime. Pourtant, il faut remarquer que le terme *εὐδαιμονία* a un sens plus large dans les écrits d'Aristote. Nous avons remarqué que la possession des vertus est nécessaire, mais elle n'est pas suffisante pour atteindre le bonheur. Une vie qui est continuellement contrariée ou en difficulté extrême n'arrive pas au bonheur. À ce sujet Aristote estime que :

Ainsi un plaisir pourrait s'identifier avec le plus grand bien, même en admettant que la plupart des plaisirs se trouvent être absolument mauvais. Pour cette raison, tout le monde estime que la vie heureuse est agréable, attendu qu'on unit la notion de plaisir à celle du bonheur, et l'on a parfaitement raison. Aucune activité, en effet, n'est complète quand elle est contrariée, et le bonheur présente le caractère d'être complet. Aussi l'homme heureux a-t-il besoin que les biens

corporels, les biens extérieurs et ceux de la fortune se trouvent réalisés pour lui sans difficulté. (Aristote, É. N., Livre VII)

Dans cet extrait, on perçoit un sens ou une approche naturaliste, surtout dans les deux dernières phrases. Aucune activité contrariée n'est complète et le bonheur présente le caractère d'être complet. En outre, il y a une emphase sur les biens corporels ainsi que les biens extérieurs pour que l'individu atteigne le bonheur. On peut conclure que si l'homme n'est pas capable de fonctionner et exercer ses activités que d'habitude les hommes sont censés exercer (les biens corporels et extérieurs), il n'atteindra pas le bonheur.

Cohen, Curd, et Reeve (2005) estiment que l'*εὐδαιμονία* (*eudaimonia*) doit être compris dans un sens plus large. Le terme *εὐδαιμονία* est aussi traduit comme *bien-être* et *épanouissement*. Ces auteurs croient que l'*εὐδαιμονία* n'est pas simplement un état mental ou émotionnel; il consiste en, dans un sens plus large, le bien-être de l'être vivant :

*The well-being of a thing consists in its fulfilling its basic functions and performing its characteristic activities. Human happiness or well-being, then, consists in fulfilling the functions and performing the activities that define life for human beings. (Ibid.)*

Aristote affirme que l'*εὐδαιμονία* (bonheur) est propre à l'homme. Comme nous l'avons remarqué plus haut, l'âme la plus élaborée et la plus haute est l'âme intellectuelle qui appartient seulement à l'homme. Donc, l'activité rationnelle et conforme à la raison est la différence la plus notable entre l'homme et les autres êtres vivants. C'est justement cette dernière capacité, la rationalité, qui détermine notre bonheur, puisque elle est notre différence la plus importante. À part notre rationalité, nous sommes, selon Aristote, comme les autres animaux. Pourtant, la rationalité n'est pas la seule condition nécessaire pour atteindre le bonheur. Le bonheur (le bien-être, l'épanouissement) émerge quand l'homme exerce la fonction qui est essentiellement propre à lui (la rationalité) en conformité avec les vertus (É. N., Livre I, Chapitre VII).

#### 4.5 Les Vertus

Les vertus sont des qualités individuelles qui habiliteront leurs possesseurs pour atteindre le bonheur. Pourtant, les vertus dans le système d'éthique d'Aristote ne sont pas de simples outils dont utilisation pourraient diriger l'individu vers son *telos*. On peut imaginer atteindre un objectif via plusieurs voies; pour m'inscrire dans un cours, je peux prendre l'autobus pour me rendre à l'université, marcher, utiliser le service d'internet, etc. Mais, dans le système aristotélicien, l'exercice des vertus est une condition nécessaire pour atteindre le bonheur. L'exercice des vertus dans ce système n'est pas *un des moyens* d'atteindre le bonheur (MacIntyre, 2008, p. 148-149). Agir en accordance avec les vertus est *condicio sine qua non* en éthique aristotélicienne.

Selon Blackburn (2008), une vertu est un trait de caractère qui est admiré. L'exercice des vertus rendront, selon ce dernier, leurs possesseurs moralement ou intellectuellement mieux dans les domaines dont celles-ci sont employées. Pourtant, Blackburn ne précise pas qu'une vertu n'est pas un simple trait de caractère qui est admiré par la société, car on peut imaginer des sociétés qui admirent des comportements assez douteux moralement parlant. Hitler était énormément populaire et admiré dans certaines sociétés pour le comportement qu'il avait envers les juifs. Les vertus sont plus que des traits de caractère socialement admirés ou acceptés. Une vertu est un trait de caractère qui est admiré *et* qui est en conformité avec un raisonnement moral.

Les traits de caractère comme le courage, la justice, la prudence, la tempérance, l'humilité, l'espoir, et la foi, sont toutes des vertus. Pourtant, il faut remarquer que derrière chaque vertu il y a une ou plusieurs nécessités sociales ou politiques dans la société où elle est admirée. Les nécessités, les réalités, et le mode de vie qui s'ajustent à ces nécessités sont souvent différents dans différentes sociétés et dans différentes périodes de temps. La foi, étant une vertu dans les sociétés musulmanes contemporaines du Moyen-Orient, n'est peut-être pas autant admirée dans la société québécoise d'aujourd'hui. La magnanimité, une vertu de la société de la Grèce ancienne, ne fait pas partie des préceptes de Jésus qui préconisait plutôt l'humilité. Pourtant, il y a des vertus, comme le courage, ou la justice, qui sont plus ou moins acceptées depuis des milliers d'années dans un grand nombre de sociétés.



Aristote différencie entre deux types de vertus, à savoir les vertus intellectuelles et les vertus morales ou éthiques (É. N., Livre II, Ch. I). Les vertus intellectuelles (comme la sagesse, l'intelligence, et la prudence) sont celles qui rapportent à la partie de l'âme qui s'occupe du raisonnement. Les vertus morales (comme la libéralité et la tempérance) appartiennent à la partie de l'âme qui ne peut pas elle-même raisonner, mais n'en est pas moins capable de suivre la raison. Les vertus intellectuelles elles-mêmes sont divisées en deux groupes, celles qui appartiennent au raisonnement théorique, et celles qui rapportent à la pensée pratique (Kraut, 2014).

Contrairement aux capacités naturelles, comme la force physique, les vertus morales ne sont pas innées. Un haltérophile possédait déjà une force physique appropriée et une capacité naturelle avant de commencer ce sport; ensuite, en exerçant et en pratiquant sa force physique il est devenu un haltérophile. Tandis que, dans le cas des vertus, on commence d'abord à les pratiquer et à s'habituer aux actes vertueux (MacIntyre, 2002, Ch. 7). C'est à travers la pratique qu'on les obtient. Une femme sera courageuse en performant des actes courageux pendant une longue durée de temps, car, comme Aristote disait : « Une hirondelle ne fait pas le printemps. » (É. N., Livre II, Chapitre VI)

L'acte moralement vertueux est une activité raisonnable qui est faite volontairement. L'individu vertueux sait comment choisir entre les plaisirs et les souffrances impliqués dans une situation. Donc, la vertu n'est pas ni une disposition innée ni une émotion. Le fait d'avoir une capacité, ou une émotion quelconque ne nous fait ni bon ni mauvais. C'est plutôt ce qu'on *choisit* de faire avec nos capacités et nos émotions qui désignent si l'on est vertueux ou vicieux (MacIntyre, 2002, Ch. 7).

En cherchant la bonne moyenne, l'individu vertueux évite les excès et les défauts, le trop ou le trop peu dans ses actes (Aristote, É. N., Livre II, Ch. VI). Cela dit, une vertu est la moyenne entre l'excès et le défaut d'un acte. Par exemple, le courage, l'une des vertus qu'Aristote mentionne dans son traité d'éthique, est la moyenne entre la témérité et la lâcheté qui sont deux vices de l'excès et de déficience respectivement. Mais il faut remarquer que deux personnes avec deux caractères différents pourront trouver deux moyennes différentes.

De ce fait, la moyenne, même si elle est une règle à respecter par tout le monde, n'est pas absolue.

Plus haut, nous avons remarqué que, selon Aristote, la science politique et l'éthique ne sont pas des sciences exactes; elles ne sont pas absolues et, donc, échappent toute sorte de réglementation excessive. Pourtant, il y des règles générales qu'on peut observer. Dans le passage suivant, Aristote nous décrit comment et dans quelles conditions un acte vertueux est performé :

Mais si nous éprouvons ces sentiments au moment opportun, pour des motifs satisfaisants, à l'endroit de gens qui les méritent, pour des fins et dans des conditions convenables, nous demeurerons dans une excellente moyenne, et c'est là le propre de la vertu: de la même manière, on trouve dans les actions excès, défaut et juste moyenne. (É. N., Livre II, Ch. VI)

La première chose qu'on remarque est qu'il n'est pas si facile d'agir en conformité avec la vertu. Atteindre un simple résultat positif ou admiré par tout le monde ne suffira pas. Des fois, on atteint un bon résultat par pur hasard sans qu'on en ait l'intention. Quelqu'un qui voulait mentir, mais par un manque de connaissance dit accidentellement la vérité n'a certainement pas agit vertueusement. L'individu, donc, doit être conscient de ce qu'il fait.

De plus, l'individu doit avoir une bonne raison pour ce qu'il fait. C'est pertinent de savoir si l'individu a, à titre d'exemple, aidé quelqu'un à traverser la rue seulement parce qu'il se sentait bien le matin, ou il l'a fait pour de bonnes raisons. L'acte doit être choisis pour lui-même. Des actes capricieux ou aveugles qu'on fait des fois sans savoir pourquoi on les fait ne comptent pas comme des actes vertueux. Les actes qui sont faits par pure obéissance ne sont pas vertueux non plus. Un individu qui dit « j'ai aidé une personne handicapée à traverser la rue parce que mon époux me l'a demandé » n'est certainement pas vertueux selon Aristote. Avoir une simple raison pour agir n'est pas suffisant non plus. Le vertueux agit pour de bonnes raisons, et non pas juste parce que son époux le lui a demandé (R. Hursthouse, 2002, Ch. 6).

En outre, comme on l'a vu dans le passage qu'on vient de citer ci-haut, il faut noter qu'agir en accordance avec la vertu est agir de manière excellente. Le vertueux n'agit pas plus ou moins bien, il agit d'une *excellente* manière. À part les conditions qu'on a



mentionnées plus haut, l'individu doit avoir des sentiments appropriés lorsqu'il fait un acte vertueux. Comme MacIntyre (2008) estime :

*Virtues are dispositions not only to act in particular ways, but also to feel in particular ways. To act virtuously is not, as Kant was later to think, to act against inclination; it is to act from inclination formed by the cultivation of the virtues.* (MacIntyre, 2008, p. 149)

Dans cette logique, l'éducation morale est, MacIntyre estime, une « éducation sentimentale » de même. Entre deux individus qui remboursent leurs dettes, celui qui le fait avec plaisir est préférable, même si les autres conditions ci-haut mentionnées soient satisfaites par les deux. Celui qui rembourse sa dette à contrecœur fait bien de le faire et il mérite d'être encouragé. Pourtant, comme on l'a remarqué, c'est l'excellence en action qu'on recherche et non pas simplement un bon acte ou un acte plus ou moins bon. La personne qui rembourse une dette difficilement pourrait être erronée sur les motifs sur lesquels elle agit (Hursthouse, 2002, Ch. 6).

#### 4.6 Finalité de richesse

Dans les écrits d'Aristote, comme en Grèce ancienne en général, la « science économique » était constituée des sujets liés à la gestion de la famille. Le terme *οἰκονομική* (*oikonomieia*, économie) renvoie à la « gestion du ménage », la « loi de la maison », etc. La gestion du ménage dans les écrits d'Aristote porte sur les individus, ceux qui composent la famille (Aristote, *Politique*, 1253b). La science économique, contrairement à ce qu'on comprend de cette science aujourd'hui, n'était ni une discipline séparée ni « pure », mais profondément associée à l'éthique et à la politique.

Dans sa *Politique*, livre I, Aristote distingue entre l'économie (*oikonomieia*, la gestion du ménage) et la chrématique (l'acquisition des biens). L'économie portait plutôt sur les normes qui garantissaient le bien-être de la famille et la communauté. Tandis que la *krematos* (la poursuite de l'argent, l'accumulation de la richesse comptable) est une quête individuelle. Comme nous avons plus haut mentionné, Aristote croyait que la cité était fondée sur la confiance mutuelle, l'amitié, et la camaraderie. Dans cet esprit, une quête individuelle



d'argent est clairement hors de question dans le système aristotélicien. Aktouf (2004) écrit à ce sujet le suivant :

*Not only does Aristotle invite us above all not to confuse the two, but he also energetically denounces what he calls krematistic, as the mortal enemy of economy, because it tends one towards individualism and the treating of others as occasions for greater accumulation of money, rather than as occasions for treating others as partners, as humans in a "state of community", "for useful friendship" and reciprocity. (Aktouf, 2004, p. 9)*

Toutefois, Aristote distingue entre deux types de chrématiques; la naturelle et la non naturelle. La première, faisant partie de la gestion du ménage, est un simple échange des biens pour satisfaire les besoins primaires de la communauté. La deuxième, d'autre part, s'agit de l'acquisition des biens. Aristote estime que :

Toute propriété a deux usages, qui tous deux lui appartiennent essentiellement, sans toutefois lui appartenir de la même façon: l'un est spécial à la chose, l'autre ne l'est pas. Une chaussure peut à la fois servir à chausser le pied ou à faire un échange. (Aristote, *Politique*, 1256a-6)

C'est la chrématique naturelle ou propre qui fait partie de l'économie, la gestion du ménage. Pour Aristote la richesse matérielle semble être un outil aidant l'individu à atteindre son *telos*, le bonheur. Nous avons remarqué plus haut que, pour Aristote, la richesse matérielle était même nécessaire pour atteindre le bonheur. Pourtant, toute sorte d'excès et d'attachement exagéré par rapport à la richesse matérielle n'est certainement pas conforme avec le système d'éthique d'Aristote.

#### 4.7 Communauté

Nous avons mentionné plus haut que le sujet du traité d'éthique d'Aristote est *La Politique*. En outre, *La Politique* d'Aristote est la continuation de son traité d'éthique. Donc, la politique et l'éthique dans les travaux d'Aristote sont étroitement liées. Ces deux livres répondent à des questions comme « qu'est-ce que le bonheur ? », « en quelles sortes d'activités consiste-t-il ? », et « comment atteindrons-nous le bonheur ? ». *L'Éthique à Nicomaque* traite de ces questions au niveau plutôt personnel, c'est-à-dire le mode de vie que l'individu doit suivre. D'autre part, *La Politique* s'occupe davantage des institutions et des

formes de constitutions qui faciliteront ce mode de vie. Il faut aussi rappeler que le concept de politique (*πολιτικός*) englobe le social aussi.

Aristote estime que la cité, loin d'être le produit d'artifice, est une réalité qui existe naturellement et que l'homme est par nature un animal politique (*La Politique*, Livre I, Ch. II). L'homme est, Aristote estime, l'animal le plus politique parce qu'il possède le *logos* (parole, raisonnement). C'est le pouvoir de *logos* qui nous aide à exprimer la douleur et le plaisir, ainsi que le juste et l'injuste. C'est à travers le *logos* qu'on distingue entre différentes catégories morales (avantageux, désavantageux, juste, injuste) qui ultimement constituent la famille et la cité. La cité est une entité naturelle dans le sens qu'elle est le résultat et la forme la plus développée de l'association humaine<sup>53</sup>. La première communauté qui était créée pour satisfaire les besoins les plus immédiats et de base de l'homme est la famille. Le village, une communauté formée de plusieurs familles, était ensuite créé pour répondre aux besoins à long termes et moins immédiats. Et finalement la cité, une communauté composée de plusieurs villages, était créée. Donc la cité, englobant la famille, les villages et en générale toutes les communautés précédentes, est le résultat de tout un développement et dans ce sens elle est la cause finale. C'est seulement la cité qui est autosuffisante (*autarkeia*, autarcie) et économiquement indépendante :

[...] car la cité est la fin de celles-ci, et la nature d'une chose est sa fin; puisque, ce qu'est chaque chose, une fois qu'elle a atteint son complet développement, nous disons que c'est là la nature de la chose, aussi bien pour un homme, un cheval ou une famille; en outre la cause finale, la fin d'une chose est son bien le meilleure, et la pleine suffisance est à la fois une fin et un bien par excellence. (Aristote, *La Politique*, Livre I, Ch. II).

Le terme « naturel » qu'utilise Aristote n'est pas un prédicat biologique dans le sens qu'on l'utilise pour des éléments comme l'eau ou l'air. Ce terme renvoie plutôt à un développement progressif dans lequel on observe le cheminement de l'homme dès ses formes les plus primitives dans sa vie vers les formes plus élaborées finissant par une civilisation et une culture complexe<sup>54</sup>. Aristote croyait que participer dans les affaires de la cité était nécessaire pour que l'homme atteigne son *telos*, le bonheur. La cité, en créant des situations

---

<sup>53</sup> Voir Smith (2006, septième vidéo) dans la bibliographie.

<sup>54</sup> Voir Smith (2006, septième vidéo) dans la bibliographie.



nouvelles et des relations plus complexes, exige de l'homme un comportement plus élaboré. Dans la cité et à travers la synergie créée dans celle-ci les habitants trouvent de nouvelles capacités ainsi qu'une nouvelle vie. Les nouvelles capacités et le changement de vie des habitants résultent, à leur tour, en une nouvelle identité; celle des citoyens :

Cette appartenance est la fin naturelle du développement individuel; elle donne à l'homme son véritable sens, lui permet de réaliser sa nature vraie. Car il est, par essence, un être fait pour ne vivre pleinement que dans la polis : il est un zoon politicon, un animal politique (selon la fâcheuse traduction consacrée). (Chevallier, 1993, p. 81)

Il faut remarquer que la cité aristotélicienne (et platonicienne) est une petite société fermée qui conduit les citoyens dans la direction de leur *telos*, le bonheur. Une telle société doit fonctionner dans un esprit de confiance, camaraderie, et amitié. C'est dans une telle conception de cité que le social et le politique sont étroitement liés. Dans cette cité les politiciens se rencontrent souvent dans les assemblés, interagissent et collaborent couramment les uns avec les autres. Même un nombre considérable parmi eux sont des amis. La confiance, la camaraderie, et l'amitié sont créées quand les individus sont proches les uns des autres. C'est dans cet esprit que la cité et la société peuvent conduire leurs citoyens à atteindre le bonheur. Les sociétés dans lesquelles leurs citoyens, incluant leurs politiciens, sont constamment à la recherche de leurs intérêts individuels ne sont pas des sociétés politiques dans le sens qu'Aristote et Platon avaient dans l'esprit. Ces types de sociétés ne conduiront pas leurs citoyens au bonheur, Aristote aurait dit.

Les vertus que nous présente Aristote dans son *Éthique à Nicomaque* ne sont pas une série de vertus qu'il a choisies ou évaluées personnellement et ensuite il les a intégrées dans son traité. Elles sont des vertus qui étaient admirées par la haute classe de la société d'Athènes à l'époque. Pourtant, elles sont approuvées par Aristote lui-même. Donc, il y a un côté fortement normatif dans l'*Éthique à Nicomaque* puisque dans la discussion des vertus c'est plutôt les vertus et le code de conduite de la haute classe de la société grecque à l'ère d'Aristote dont on parle. Il faut rappeler qu'Aristote, lui-même, appartenait à cette classe (MacIntyre, 2002, Ch. 7). Précédemment nous avons remarqué qu'il n'y avait jamais un code de conduite unique accepté par tout le monde dans la Grèce ancienne. Les artisans, les barbares, etc., chacun avait des comportements plus ou moins différents et certainement des



vertus différentes qui étaient exercées parmi eux. Alors, si un artisan, à titre d'exemple, lisait l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote il pourrait se sentir aliéné et exclu, car ces sont les vertus et le code de conduite de la haute société qui était pris comme la norme.

Une autre particularité de l'éthique aristotélicienne est l'exclusion des jeunes de l'activité politique. Étant donné que les jeunes hommes, Aristote croyait, n'avaient pas assez d'expériences de vie, ils n'étaient pas en mesure de prendre de bonnes décisions politiques. En passant, il est intéressant de noter que chez les Navajos aussi la connaissance des jeunes n'a pas beaucoup de valeur parce que les jeunes n'ont pas vécu assez d'expériences dans la vie. Par contre, la connaissance d'un individu de 90 ans est très valorisée; le fait même que l'individu soit arrivé à cet âge est la preuve de la valeur de sa connaissance, estiment les Navajos. Selon Aristote, l'étude approfondie en sciences politiques ne remplace pas le manque d'expérience de la jeunesse, car la fin recherchée est la pratique et non pas la connaissance théorique. Aristote estimait que les jeunes hommes ne maîtrisaient pas assez la raison pour entrer dans le domaine de la politique :

Peu importe d'ailleurs qu'on soit jeune par l'âge ou trop jeune de caractère, car ce défaut d'attention n'est pas facteur du temps, mais conséquence d'une vie dominée par les passions et obéissant à toutes les impulsions. Pour des êtres de cette sorte, la connaissance est sans utilité, comme pour ceux qui n'ont pas le contrôle d'eux-mêmes. Mais pour ceux qui règlent leurs penchants et leurs actions sur la raison, la connaissance de ces questions peut être très profitable. (É. N., Livre I, Ch. III)

Même si ce que pense Aristote sur les jeunes hommes nous semble politiquement incorrect de nos jours, il y a une vérité dans ses paroles qu'on ne peut pas nier.

Un autre point controversé dans l'*Éthique à Nicomaque* est la posture qu'Aristote maintient sur les femmes, les esclaves, et les barbares :

La nature a donc déterminé la condition spéciale de la femme et de l'esclave. C'est que la nature n'est pas mesquine comme nos ouvriers. Elle ne fait rien qui ressemble à leurs couteaux de Delphes. Chez elle, un être n'a qu'une destination, parce que les instruments sont d'autant plus parfaits, qu'ils servent non à plusieurs usages, mais à un seul. Chez les Barbares, la femme et l'esclave sont des êtres de même ordre. La raison en est simple: la nature, parmi eux, n'a point fait d'être pour commander. Entre eux, il n'y a réellement union que d'un esclave et d'une esclave; et les poètes ne se trompent pas en disant:

Oui, le Grec au Barbare a droit de commander, puisque la nature a voulu que Barbare et esclave ce fût tout un.

Ces deux premières associations, du maître et de l'esclave, de l'époux et de la femme, sont les bases de la famille; et Hésiode l'a fort bien dit dans ce vers:

La maison, puis la femme, et le bœuf laboureur. (Aristote, *La Politique*, Livre II, Ch. 2, 1252b)

Aristote maintenait une vision hiérarchique et fonctionnaliste de l'univers. La forme plus haute de vie dans le monde aristotélicien est la vie des êtres rationnels, c'est-à-dire celle de l'homme. La fonction des êtres inférieurs, dans la philosophie d'Aristote, est de servir la forme la plus élevée. Aristote croyait que les barbares étaient moins rationnels que les Grecs, que c'était tout à fait normal pour les Grecs de les utiliser pour atteindre leur bonheur, d'où la légitimation de l'esclavage; une vision instrumentaliste envers une partie de la société qui convertit les barbares à des instruments vivants. Le même raisonnement, comme vous l'avez observé ci-haut, est utilisé contre les femmes; elles sont moins rationnelles, donc les êtres plus rationnels (les hommes) peuvent se permettre de les utiliser pour atteindre leur bonheur. Notre critique de cette vision instrumentaliste et non-fondée n'est pas anachronique du tout. Comme nous l'avons expliqué précédemment, Platon, le maître d'Aristote, maintenait une posture beaucoup plus humaine et réaliste envers les femmes.

#### 4.8 Gestion de la société

La justice, l'une des vertus abordée dans le traité d'éthique d'Aristote, a une place particulière dans la cité aristotélicienne. La justice s'intéresse surtout à l'équité dans les relations interpersonnelles (Kemerling, 2011). Elle est la vertu qui s'occupe premièrement de la perfection de la société tout en réglant nos rapports avec autrui. La justice dans ce sens s'intéresse à la répartition des biens entre les citoyens, ainsi qu'à la réglementation de droit contractuel et de droit pénal conformément au principe de l'égalité (« Aristote », 2014). En fait, Aristote distingue entre deux types de justice, à savoir la justice distributive et la justice corrective. La justice distributive dans la cité porte sur ce que la communauté doit distribuer à chacun de manière équitable en échange de ce que chacun apporte comme contribution au but moral commun. La justice corrective porte sur la rectification par un juge de tout dommage

fait ou subi par l'une des parties à une transaction. Cela dit, l'individu qui cause un dommage à quelqu'un doit le récompenser (Chevallier, 1993, p. 86).

Comme nous l'avons précédemment expliqué, une vertu est la moyenne entre l'excès et le défaut d'un acte. La justice, selon cette définition, est la moyenne entre faire l'injustice et subir l'injustice. La loi, si prudemment adoptée, devrait encourager la vertu et interdire le vice.

L'amitié est une autre vertu, essentielle à la vie dans la communauté, qu'Aristote aborde. L'amitié, estime-t-il, est l'un des éléments nécessaires pour atteindre le bonheur. Le mot amitié a un sens plus large dans les écrits d'Aristote. À cet égard, Chevallier (1993) remarque :

Les commentateurs ont noté que le grec *philia* n'est traduit que très imparfaitement par le mot français : amitié. Son sens est bien plus large. Il s'agit du 'lien humain en général', si bien que les mots : bienveillance, bienfaisance, philanthropie, humanité, sociabilité ou (plus lourdement mais non sans fidélité) altruisme, se propose au traducteur. (Chevallier 1993, p. 87)

Le fait qu'Aristote considère l'amitié dans *La Politique* comme « le plus grand des biens » nous explique davantage sa définition de la politique. Une relation amicale entre les citoyens, incluant les politiciens, facilite l'exercice de la justice. L'inclusion de l'amitié comme une condition nécessaire pour atteindre le bien dans *La Politique* et *l'Éthique à Nicomaque* nous montre la qualité et l'esprit que la société et l'individu devraient posséder selon Aristote. Dans ce système les citoyens collaborent les uns avec les autres en échangeant leurs différentes potentialités à fin d'atteindre le bien, le bonheur. Dans cette vision, toute sorte de chacun pour soi, ou la maximisation du profit d'un seul groupe, étant en contradiction avec les principes de la justice et de l'amitié, nous semblent immorales.

#### 4.9 Rapport avec autrui

Aristote, tout comme Platon, croyait que l'une des bases de la cité était l'unité. Pourtant, l'unité de la cité aristotélicienne est plus modérée que celle de Platon. L'unité ne renvoie pas à l'unisson dans les écrits d'Aristote. L'individu, tout en gardant ses forts liens avec la



société, ne perd pas son individualité. Les éléments distincts qui composent la cité ne sont pas nécessairement une source de division. C'est cette même différence qui stimule souvent les individus à trouver de nouvelles capacités. Aristote, lui-même un père de famille, contrairement à ce que pensait Platon, ne croyait pas que les femmes, les enfants, et les propriétés devraient être communs. Aristote estimait que l'affection que nous avons à l'égard de nos proches (la famille, les amis, nos collègues, etc.) était une source importante de responsabilités par rapport à autrui (Chevallier, 1993, p. 84-85) :

Il faut assurément qu'en un certain sens la famille forme une unité, et la cité également, mais cette unité ne doit pas être absolue; car il y a dans la marche vers l'unité, un point passé lequel il n'y aura plus de cité, ou passé lequel la cité, tout en continuant d'exister, mais se trouvant à deux doigts de sa disparition, deviendra une communauté politique de condition inférieure: c'est exactement comme si d'une symphonie on voulait faire un unisson, ou réduire un rythme à un seul pied. (*La Politique*, II, 5, p. 101)

L'unité qu'Aristote préconisait était plutôt au niveau de la finalité de la cité. Il semble que la justice et l'unité d'esprit que la cité acquiert à travers l'amitié sont plus essentielles pour ce philosophe. Ainsi, la propriété privée était permise dans la cité aristotélicienne.

## CHAPITRE V : NICOLAS MACHIAVEL

Dans cette section nous allons discuter d'un penseur italien dont les idées controversées ont considérablement influencé la théorie et la pratique politique. Comme nous l'avons ci-haut expliqué, la politique et l'éthique dans la pensée de Platon et d'Aristote était étroitement liées. Même si la pratique et le comportement politique des nombreux gouvernants partout dans le monde n'était pas exactement alignée avec la moralité courante, pourtant, du moins au niveau théorique, aucun auteur ou gouvernant n'avait si explicitement osé écrire ce que Machiavel a écrit dans son œuvre la plus célèbre *Le Prince*. Machiavel était d'opinion que la moralité et le code d'éthique des princes (les gouvernants) et le reste de la société ne sont pas pareils.

Nicolas Machiavel, né en 1469 à Florence et mort en 1527 dans la même ville, était politicien, théoricien de la politique, de l'histoire et de la guerre. Un amateur cultivé de musique et de poésie, il avait une profonde connaissance du latin. Secrétaire de la deuxième chancellerie en 1498 à Florence, Machiavel a eu plusieurs missions politiques en Italie comme à l'étranger. *Les Relations diplomatiques*, *Rapports sur les choses de l'Allemagne*, et *Rapport sur les choses de la France* sont parmi les traités politiques qu'il a écrit pendant ses missions diplomatiques (« Nicolas Machiavel », 2014).

À l'époque du jeune Machiavel, Florence était encore un pouvoir économique majeur et un centre culturel important dans le monde. Pourtant, vers la fin du XVe siècle, une série d'événements politiques ont livré l'Italie à la domination étrangère. Évidemment ces bouleversements politiques en Italie et, surtout, dans sa ville natale ont largement influencé les idées de ce penseur. 1512 était une année de crise pour Machiavel; après avoir été destitué de toute magistrature et condamné à un an d'exil en cette année, Machiavel est arrêté et torturé en raison d'avoir participé à un complot contre les Médicis. Même si quelques temps plus tard, au début de 1513, il a été pardonné par Jean de Médicis, il se retira à Saint Andrea en Percussina, où il possédait une modeste propriété (*Ibid.*). *Le Prince*, le livre le plus célèbre de Machiavel, a été complété pendant cette période. Cet œuvre, dédiée à Laurent II de

Médicis, suggère des règles de conduite à ceux qui gouvernent. On peut considérer l'an 1513 comme la fin de la carrière politique de Machiavel et le commencement de ses activités philosophiques et littéraires (Skinner, 2013).

### 5.1. *Le Prince*

*Le Prince*, un livre composé de 26 chapitres, offre des conseils pratiques sur l'art de gouverner. Dans le chapitre 15, l'auteur déclare que son objectif est de mettre de côté l'imagination et de montrer à ceux qui comprennent les mesures qu'un prince doit prendre « dans la vie réelle » pour gérer et maintenir son État. Dans le passage suivant, Machiavel, un historien habile, montre qu'il était parfaitement au courant de la littérature politique qui le précédait. Dans ce passage il nous réfère, apparemment, à l'œuvre célèbre de Platon, *La République* :

*But my intention being to write something of use to those who understand, it appears to me more proper to go to the real truth of the matter than to its imagination; and many have imagined republics and principalities which have never been seen or known to exist in reality [...]* (Machiavel, 1952, Ch. 15)

Donc, visant toujours le côté pratique des choses, Machiavel nomme les différentes sortes de principautés qui existaient à son époque en expliquant comment on les a acquises et maintenues, ainsi que les raisons pour lesquelles on les a perdues (Chevallier 1993, p. 226). Au chapitre 24, il note que son livre vise surtout à donner des conseils aux nouveaux princes et usurpateurs qui veulent conserver le pouvoir qu'ils ont acquis par force, fortune, ou d'autres modes d'accès au trône. Ce livre n'est pas adressé à ceux qui ont hérité l'État depuis longtemps et qui sont déjà bien établis. Les conseils de Machiavel sont dirigés surtout aux nouveaux arrivés au pouvoir, ceux qui ont de grandes difficultés à préserver leur pouvoir. Quelles sont les techniques que Machiavel propose aux nouveaux princes et usurpateurs ?

*Le Prince* était dédié à Laurent II Di Medici. Dans la dédicace de ce traité, l'auteur nous confirme que *Le Prince* est le résultat de ses longues années d'expériences en politique en plus des études attentives qu'il a poursuivies longtemps en histoire et d'autres matières. Donc, ce traité n'est pas une simple répétition des choses qui étaient déjà discutées par d'autres auteurs précédemment, puisque il découle, entre autres, de l'expérience politique de



Machiavel. Il semble que dans la dédicace de ce traité l'auteur réclame quelque chose de nouveau. Quelques chapitres plus tard, au chapitre 15, il nous le confirme clairement en disant que : « [...] *I know that many have written of this, I fear that my writing about it may be deemed presumptuous, differing as I do, especially in this matter, from the opinions of others.* » (Machiavel, 1952, Ch. 15)

La séparation et l'autonomie totale de la politique et de la morale courante font partie des idées nouvelles discutées dans ce livre. Dans le chapitre 15, Machiavel écrit :

*[...] for how we live is so far removed from how we ought to live, that he who abandons what is done for what ought to be done, will rather learn to bring about his own ruin than his preservation. A man who wishes to make a profession of goodness in everything must necessarily come to grief among so many who are not good. Therefore it is necessary for a prince who wishes to maintain himself, to learn how not to be good, and to use this knowledge and not use it, according to the necessity of the case. (Ibid.)*

Le ton de Machiavel, ainsi que ses emphases sur l'expérience et « la vie réelle » donne un goût empirique à son traité. Dans le même chapitre, il répète plusieurs fois qu'il ne s'intéresse pas à l'imagination, mais à un vrai prince. Le terme *realpolitik* vient probablement du passage cité un peu plus haut<sup>55</sup>. Larousse définit ce terme comme une « stratégie politique qui s'appuie sur le possible, négligeant les programmes abstraits et les jugements de valeur, et dont le seul objectif est l'efficacité » (*realpolitik*, 2014). En effet, la séparation et l'autonomie totale de la politique de la morale courante est incompatible avec tous les systèmes éthiques dont on a discutés précédemment. Platon pensait que la fin des misères humaines n'arrivait pas avant que les vrais philosophes soient situés à la tête des gouvernements. Les philosophes-rois platoniciens étaient censés suivre, entre autres, une très longue éducation en philosophie et éthique avant d'être prêts à gouverner. D'autre part, la politique et l'éthique étaient inséparables pour Aristote; selon lui, l'éthique et la politique faisaient parties de la même science, de sorte qu'il considère son *Éthique à Nicomaque*, entre autres choses, un traité de politique (Aristote, É. N., Ch. III). Comme Chevallier (1993) le confirme : « La Cité aristotélicienne avait par essence des fins morales, la politique était une éthique supérieure. » (Chevallier, 1993, p. 236) De plus, la séparation de la politique et de la morale était aussi radicalement contre, et incompatible avec le christianisme. Machiavel avait

---

<sup>55</sup> Voir la référence Smith (2006, dixième vidéo) dans la bibliographie.

en effet découvert une nouvelle méthode de gouverner. Pourtant, il n'a pas inventé cette méthode. Ce qu'il conseille à son prince est basé sur ses études en histoire et ses expériences politiques. N'oublions pas que Cesare Borgia, l'un des princes admirés par Machiavel dans *Le Prince*, utilisait *de facto* une grande partie de la méthode machiavélique avant la publication de ce traité. Borgia déjà possédait plusieurs qualités que Machiavel suggère aux nouveaux princes (*Le Prince*, Chapitre 7). En fait, *Le Prince* est rempli des exemples concrets sur lesquels l'auteur appuie sa théorie. Le comportement immoral des princes afin de maintenir leur État n'était pas l'invention de Machiavel, mais de le suggérer si ouvertement dans un traité politique était certainement une nouveauté à l'époque.

#### 5.1.1 La *virtù*

Le terme *virtù* (en italien), occupant une place centrale dans la pensée politique de Machiavel, apparaît des dizaines des fois dans *Le Prince*. Même si l'auteur ne le définit pas formellement, on comprend, après avoir lu tout le traité, qu'il s'agit d'une qualité particulière (*Le Prince*, Ch. 6). Un autre concept très utilisé par Machiavel est la *fortune*. Pour l'auteur la fortune occupe une place majeure dans tout ce qu'on accomplit ou n'accomplit pas dans la vie. La fortune (ou le destin), d'après Machiavel, est un facteur très important, mais elle n'est pas le seul facteur en ce qui concerne le maintien du pouvoir politique. Le jugement individuel, lui aussi, joue un rôle majeur dans ces affaires. Pour contrôler la relation entre la fortune et le jugement individuel afin de maintenir et renforcer son État, le prince doit posséder la *virtù* (Skinner, 2013). Pourtant, la fortune ne peut pas être entièrement bridée comme Machiavel le confirme. La *virtù* Machiavélique n'est pas liée à la justice, modération, et contrôle de soi comme les philosophes anciens comprenaient le concept. Elle ne renvoie pas non plus aux vertus chrétiennes comme l'espoir, la foi, ou la charité. La *virtù*, pour Machiavel, est une sorte d'auto-affirmation virile; elle est plutôt associée avec l'audace, un caractère impitoyable, exercice du pouvoir de toute sorte, etc. Borgia, l'un des princes admirés par Machiavel, qui avait exécuté son allié en public pour son intérêt politique, était considéré *virtuoso*. Dans le chapitre 6 de *Le Prince*, des figures comme Romulus et Moïse n'ont pas gaspillé l'occasion; Ils l'ont détecté, saisi le moment, compris la situation et le



contexte, et finalement ont utilisé la fortune pour maintenir leur État. Donc, la *virtù* est une qualité nécessaire habilitant le prince à maintenir son État. Le prince peut, en effet, acquérir le pouvoir de différentes manières comme l'élection, l'héritage, etc. Toutefois, d'après Machiavel, le maintien de son État est seulement dépendant de la possession d'une qualité : la *virtù*.

En passant, il faut noter que les vertus reconnues presque unanimement par tout le monde à l'époque de l'auteur étaient celles de la justice, de la générosité, et de la clémence. Machiavel, dans le chapitre 15 de *Le Prince*, nous confirme qu'il était au courant de ces vertus, mais son objectif était de s'éloigner d'eux et d'ouvrir un autre chemin (Skinner, 2013).

Au chapitre 6 de *Le Prince*, Machiavel conseille aux princes qu'au lieu de compter sur la fortune, les princes et les gouvernants du passé qui ont pu maintenir leur État ont plutôt compté sur leur propre mérite. Moïse, Cyrus, Romulus, et Theseus sont parmi ces derniers. Ces princes n'avaient que des matières sans forme, c'est-à-dire l'occasion ou l'opportunité, à leur disposition sur laquelle ils ont imposé la forme qu'ils désiraient.

### 5.1.2 L'image de l'Homme

Machiavel, lui-même un homme gentil et joyeux dans sa vie privée, quelqu'un qui appréciait l'amitié énormément et avait de bons amis, une personne bien cultivée, amateur de musique et de littérature, avait une vision en quelque sorte sombre de l'homme. L'homme que nous dépeint Machiavel dans ses écrits, surtout dans *Le Prince* et *Les Discours*, est insatiable et constamment en recherche de son intérêt personnel. Chevallier (1993) résume la psychologie de l'homme d'après Machiavel dans le passage suivant :

Avides, les hommes, oui, et intéressés: ils se résignent plus facilement à la mort d'un père qu'à la perte de leur patrimoine. Et envieux, jaloux, insatiables dans leurs désirs, perpétuels mécontents qui n'aspirent qu'à ce qu'ils n'ont pas. Et ingrats, inconstants. Et dissimulés, menteurs, fourbes: sitôt voient-ils un prétexte pour se dégager de leur parole qu'ils sautent dessus. Et peureux, lâches: une seule chose a vraiment prise sur eux, c'est la crainte du châtement (ce pourquoi il est beaucoup plus sûr pour le Prince de se faire craindre qu'aimer, bien que le mieux serait de marier



ensemble l'un et l'autre). Et crédules, dépourvus de jugement: incapables d'aller au fond des choses, ils se laissent séduire par les apparences, par l'événement. Et malfaisants, méchants: d'une méchanceté qui n'est ni vaincue par le temps, ni adoucie par aucun bienfait. Et, par-dessus tout cela, médiocres: dans le mal comme dans le bien, ils ne vont pas jusqu'au bout; ils savent rarement être tout à fait bons ou tout à fait méchants; devant les grands crimes, ils reculent. (Chevallier, 1993, p. 229)

Comme nous l'avons précédemment noté, Machiavel estime qu'il parle de la réalité et la « vraie vie ». Il nous renvoie constamment à ses expériences réelles et historiques, chose qui offre une saveur empirique à ses écrits. Pourtant, l'image qu'il nous montre de l'Homme est fortement défectueuse. Machiavel semble cacher toute une grande partie de la réalité pour justifier sa théorie et ses revendications. Certes, l'homme est avide, envieux, jaloux, mais pas tout le temps. Pour chaque prédicat qu'il utilise pour décrire les humains nous pouvons trouver un antonyme qui peut être bel et bien correct dans différentes situations. Leonardo Da Vinci et Michael Angelo, les deux contemporains de Machiavel, n'étaient pas *médiocres*, à titre d'exemple. La même histoire que Machiavel a lue nous montre que les hommes ne *reculent* pas toujours devant les grands crimes non plus. Machiavel avait certainement lu sur les croisades sanglantes qui ont eu lieu entre 1095 à 1270. Nous ne pouvons pas nier ce qu'il réclame sur le comportement de l'Homme puisque nous l'observons tous les jours. Pourtant, Machiavel nous montre seulement une partie de ce comportement. L'humain réagit différemment dans différents contextes. Les contextes, étant en changement continu, nous obligent à ajuster notre comportement souvent. Il semble que nous ne pouvons jamais présenter une image définitive de l'humain, que ce dernier soit actif dans la politique ou autre, car nos actions sont étroitement liées aux contextes dans lesquels nous nous trouvons. Tant que l'avenir est ouvert, le contexte change, et conséquemment, nous pouvons attendre des comportements différents de l'humain. La description de Machiavel semble, donc, trop statique; Machiavel oublie le développement de l'homme. Pourtant, sa description est *partiellement* vraie et très loin de l'imagination. Le monde dans lequel nous habitons aujourd'hui confirme partiellement ce que Machiavel pensait à l'époque.

### 5.1.3 La fin justifie les moyens

Machiavel prend une posture conséquentialiste<sup>56</sup> dans *Le Prince*. La fin justifie les moyens d'après lui. Ayant à l'esprit l'image qu'il nous présente de l'homme, surtout dans le domaine de la politique, Machiavel conseille aux princes qu'ils utilisent, généralement parlant, n'importe quel moyen, moral ou immoral, pour maintenir leur État. Dans le chapitre 18 du Prince, Machiavel écrit :

Au surplus, dans les actions des hommes, et surtout des princes, qui ne peuvent être scrutées devant un tribunal, ce que l'on considère, c'est le résultat. Que le prince songe donc uniquement à conserver sa vie et son État : s'il y réussit, tous les moyens qu'il aura pris seront jugés honorables et loués par tout le monde. Le vulgaire est toujours séduit par l'apparence et par l'événement : et le vulgaire ne fait-il pas le monde? Le petit nombre n'est écouté que lorsque le plus grand ne sait quel parti prendre ni sur quoi asseoir son jugement. (Machiavel, 1962, Ch. 18)

Alors, comme nous l'avons montré, le monde Machiavélien est un monde dans lequel le succès et le maintien du pouvoir précèdent la moralité courante. Dans ce monde le maintien de l'État, sa prospérité et sa grandeur viennent avant le bien commun. Dans les chapitres 16, 17, et 18 Machiavel explique comment la libéralité, la clémence, et la justice doivent être comprises et interprétées par les princes.

Les trois *virtù* ci-haut mentionnées (libéralité, clémence, justice) sont traitées de manière instrumentale par Machiavel. La libéralité est la vertu dont la qualité contraire est l'avarice. La libéralité est bonne, mais le prince, d'après Machiavel, ne doit pas l'appliquer comme les gens vertueux l'appliquent d'habitude :

[...] je dis qu'il serait bon pour un prince d'être réputé libéral; cependant la libéralité peut être exercée de telle manière qu'elle ne fasse que lui nuire sans aucun profit; car si elle l'est avec distinction, et selon les règles de la sagesse, elle sera peu connue, elle fera peu de bruit, et elle ne le garantira même point de l'imputation de la qualité contraire. (Machiavel, 1962, p. 63)

Donc, il n'y a pas question d'appliquer la libéralité sans avoir de raisons ultérieures. C'est la réputation d'être libéral qui est importante sinon la libéralité (largesse, générosité) n'a aucune valeur pour le prince. Elle peut même dans certains cas nuire le prince, car ce genre de gestes peut épuiser son trésor. En fait, le prince a besoin de son trésor pour se défendre contre des usurpateurs potentiels ou des attaques étrangères. Si le trésor est vide, le

---

<sup>56</sup> Pour le conséquentialisme, voir page 129 de ce mémoire.



prince se voit obligé de surtaxer les citoyens et vu que les humains « résignent plus facilement à la mort d'un père qu'à la perte de leur patrimoine », comme Chevallier (1993) a résumé la psychologie de l'Homme selon Machiavel plus haut, son État va être en danger puisque les citoyens peuvent refuser de combattre l'ennemi ou ceux que le prince veut qu'ils combattent, d'où une approche instrumentale en ce qui concerne la libéralité. Machiavel estime que :

Un prince qui veut n'avoir pas à dépouiller ses sujets pour pouvoir se défendre, et ne pas se rendre pauvre et méprisé, de peur de devenir rapace, doit craindre peu qu'on le taxe d'avarice, puisque c'est là une de ces mauvaises qualités qui le font régner. (Machiavel, 1962, p. 64)

En ce qui concerne la clémence, la logique de Machiavel ne change pas; Le prince doit avoir la *réputation* d'être clément, mais si la cruauté peut maintenir son État, il ne doit pas hésiter. Pourtant, le prince, s'il veut éviter la perte de son État, ne doit pas être haï ni méprisé par les citoyens (*Ibid.*, Ch. 19). L'auteur nous offre l'exemple de César Borgia qui passait pour cruel, malgré cela, cette qualité a sauvé son État en rétablissant l'ordre et l'union dans la Romagne (*Ibid.*, Ch. 18). À cet égard Machiavel estime que :

Un prince ne doit donc point s'effrayer de ce reproche, quand il s'agit de contenir ses sujets dans l'union et la fidélité. En faisant un petit nombre d'exemples de rigueur, vous serez plus clément que ceux qui, par trop de pitié, laissent s'élever des désordres d'où s'ensuivent les meurtres et les rapines; car ces désordres blessent la société tout entière, au lieu que les rigueurs ordonnées par le prince ne tombent que sur des particuliers. (*Ibid.*, p. 66)

En passant, on remarque la rhétorique utilisée dans ce passage par l'auteur; il emploie « un petit nombre d'exemples de rigueur » pour adoucir la phrase en évitant le terme cruauté. Dans ce passage Machiavel non seulement justifie l'usage de cruauté, mais il le recommande si ceci peut établir l'ordre et l'union de la principauté. Donc, d'après l'auteur, « un petit nombre » de mal peut être utilisé pour atteindre un bien. Il s'agit d'une approche complètement situationnelle par laquelle tout peut être justifié afin de maintenir un État. Dans cette vision, et dans les cas expliqués par l'auteur, recours à la cruauté est une *virtù* que le prince doit posséder. Comme Smith<sup>57</sup> constate, Machiavel n'est pas simplement quelqu'un qui enseigne le pragmatisme politique, il semble nous suggérer une sorte de « transvaluation » de notre vocabulaire de base en ce qui concerne le bien et le mal.

---

<sup>57</sup> Voir la référence Smith (2006, dixième vidéo) dans la bibliographie.



Le traitement de la justice, une autre *virtù* traitée par l'auteur, suit le même raisonnement. Tout d'abord, on remarque qu'à l'époque de Machiavel la justice renvoyait à tenir sa parole, une idée cicéronienne qui aussi existait dans les lois romaines (Skinner, 2013). Pour cela, le chapitre 18 de *Le Prince* est intitulé « Comment les princes doivent tenir leur parole ». Au début de ce chapitre, Machiavel écrit :

Un prince bien avisé ne doit point accomplir sa promesse lorsque cet accomplissement lui serait nuisible, et que les raisons qui l'ont déterminé à promettre n'existent plus: tel est le précepte à donner. Il ne serait pas bon sans doute, si les hommes étaient tous gens de bien; mais comme ils sont méchants, et qu'assurément ils ne vous tiendraient point leur parole, pourquoi devriez-vous leur tenir la vôtre? (Machiavel, 1962, p. 70)

Machiavel revendiquait une sorte de pragmatisme politique. Au chapitre 15, il nous confirme que son intention était d'écrire des choses utiles pour celui qui le lira. Pourtant, ses conseils en ce qui concerne les promesses nous semblent, au moins au niveau pratique, douteux. La société présuppose une langue et la langue, à son tour, nous oblige à suivre un certain règlement. L'une des normes qui est présupposée dans n'importe quelle langue est de dire la vérité (MacIntyre, 2002, p. 96). Dans la même logique, rompre une promesse présuppose la norme de garder une promesse. Si nos auditeurs croient qu'on ne dit pas la vérité très probablement ils ne nous écoutent même pas. Si tous les princes font ce que Machiavel leur conseille, ils ne peuvent même pas se communiquer, avoir des relations ou des dialogues les uns avec les autres. Si tout le monde croient qu'ils peuvent rompre leur promesse lorsque elle leur sera nuisible, la promesse perdra sa fonction et disparaîtra de notre culture.

Dans le même chapitre 18, Machiavel conseille ce qui suit à son prince :

On doit bien comprendre qu'il n'est pas possible à un prince, et surtout à un prince nouveau, d'observer dans sa conduite tout ce qui fait que les hommes sont réputés gens de bien, et qu'il est souvent obligé, pour maintenir l'État, d'agir contre l'humanité, contre la charité, contre la religion même. Il faut donc qu'il ait l'esprit assez flexible pour se tourner à toutes choses, selon que le vent et les accidents de la fortune le commandent; il faut, comme je l'ai dit, que tant qu'il le peut, il ne s'écarte pas de la voie du bien, mais qu'au besoin il sache entrer dans celle du mal. (Machiavel, 1962, p. 70)

La rhétorique utilisée par Machiavel dans ce passage est remarquable; « avoir l'esprit assez flexible » est d'habitude une bonne qualité chez l'humain, pourtant ce que l'auteur

conseille à son prince c'est d'être prêt à performer n'importe quel acte immoral. Autrement dit, l'auteur nous suggère que si on ne peut pas se mettre à agir de manière malhonnête, il est préférable de rester en dehors de ce domaine. Comme on constate ci-haut, l'approche instrumentale de l'auteur inclut l'utilisation de la religion afin de maintenir l'État.

Avant d'examiner l'implication et l'influence des idées de Machiavel par rapport à autrui, la communauté, la gestion de la société, et la finalité de richesse nous citons quelques phrases d'Alexandre Koyré qui résument certains des points qu'on vient de noter dans cette section :

Avec Nicolas Machiavel nous sommes vraiment dans un autre monde. Le Moyen Age est mort ; bien plus, c'est comme s'il n'a jamais existé. Tous les problèmes: Dieu, salut, rapports de l'au-delà et de l'ici-bas, justice, fondement divin de la puissance, rien de tout cela n'existe pour Machiavel. Il n'y a qu'une seule réalité, celle de l'État, il y a un fait, celui du pouvoir. Et un problème: comment s'affirme et se conserve le pouvoir de l'État... L'immoralisme de Machiavel, c'est simplement de la logique. Du point de vue où il s'est placé, la religion et la morale ne sont que des facteurs sociaux. Ce sont des faits qu'il faut savoir utiliser, avec lesquels il faut compter. C'est tout. Dans un calcul politique, il faut tenir compte de tous les facteurs politiques: que peut y faire un jugement de valeur porté sur l'addition?... Nullement modifier la somme<sup>58</sup>.

## 5.2 Finalité de richesse

L'objectif ultime du prince est d'acquérir de la gloire, du prestige, et de la réputation (Skinner, 2013). Au chapitre 19 de *Le Prince*, Machiavel nous offre plusieurs exemples des princes qui ne se sont pas limités simplement au maintien du pouvoir, mais qu'ils sont aussi cherchés la gloire; c'est pour ceci qu'après leur mort ils étaient vénérés par tout le monde. Certes, le prince cherche toujours le maintien de son État en exerçant tout le pouvoir qu'il possède. Pourtant, le maintien de son État servira à la satisfaction de, entre autres, son orgueil, ainsi que montrer son splendeur et grandeur. C'est dans cette logique qu'on doit comprendre la fin de richesse dans la pensée de Machiavel. La richesse économique, l'armée, les citoyens, et le comportement du prince sont tous des instruments servant le maintien de l'État et ultimement, on peut dire, ils sont visés vers l'obtention de la gloire d'une personne :

---

<sup>58</sup> A. Koyré, 1966, *Étude d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, P.U. F., p. 11, (cité dans Chevallier, 1993, p. 236).

Le prince. Le trésor du prince dans cette vision est un outil pour se défendre contre des usurpateurs potentiels ou des attaques étrangères.

### 5.3 Rapport avec autrui

Nous avons ci-haut cité plusieurs extraits de *Le Prince* montrant l'approche instrumentale de son auteur vers autrui. Machiavel justifie Romulus qui avait tué son frère et Titus Tatius de manière suivante dans un autre traité intitulé *Discours sur la première décade de Tite-Live* :

Ce qui est à désirer, c'est que si le fait l'accuse, le résultat l'excuse: si le résultat est bon, il est acquitté; tel est le cas de Romulus; ce n'est pas la violence qui répare, mais la violence qui détruit qu'il faut condamner; le législateur aura assez de sagesse et de vertu pour ne pas léguer à autrui l'autorité qu'il a prise en main; les hommes étant plus enclins au mal qu'au bien, son successeur pourrait bien mésuser de l'autorité dont pour sa part il aura bien usé<sup>59</sup>.

Ce qu'on peut retenir de ce passage c'est que dans le monde de Machiavel le prince est autorisé à s'affirmer à n'importe quel prix – incluant l'élimination physique des amis, des collègues, et des membres de sa famille. Le prince peut rompre sa promesse si cela lui convient. L'utilisation du mensonge et de ruses dans des situations « délicates » est même un signe de *virtù*. Étant donné que les humains sont, selon l'auteur, plus enclin au mal qu'au bien, avide, intéressés, et méchant, la loi de conservation, et la loi de concurrence vitale justifie l'Homme machiavélien à poursuivre ses intérêts égoïstes à tout prix.

### 5.4 Communauté et la gestion de la société

Tout d'abord il faut remarquer qu'au dernier chapitre de *Le Prince*, intitulé *Exhortation à délivrer l'Italie des barbares*, Machiavel montre son immense sympathie pour l'Italie et le confort général de ses citoyens. Il semble que Machiavel voulait une Italie libre et autonome avec un gouvernement qui bénéficiait lui-même ainsi que le peuple en général. Plusieurs

---

<sup>59</sup> Nicola Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, p. 405, (cité dans Chevallier, 1993, p. 231).



auteurs majeurs pensent que Machiavel n'est pas un cynique qui recommande une gestion de gouvernement basée sur la force et ruse; Bref, Machiavel n'est pas lui-même un machiavélique, disent-ils. Spinoza, Bayle, et Diderot ont tous loué Machiavel. Il est très intéressant que Spinoza, lui-même un philosophe moral, pensait que Machiavel était un démocrate favorable à la liberté. Jean-Jacques Rousseau écrit :

Machiavel était un honnête homme et un bon citoyen : mais attaché à la maison de Médicis, il était forcé dans l'oppression de sa patrie de déguiser son amour pour la liberté. Le choix seul de son exécrable Héros manifeste assez son intention secrète et l'opposition des maximes de son livre du Prince à celles de ses discours sur Tite-Live et de son Histoire de Florence démontre que ce profond politique n'a eu jusqu'ici que des Lecteurs superficiels ou corrompus. La Cour de Rome a sévèrement défendu son livre, je le crois bien; c'est elle qu'il dépeint le plus clairement. (Rousseau, *Lettre à d'Alembert*)

Pourtant, il est difficile de croire que malgré tout ce qu'il a conseillé à son prince, Machiavel était un homme honnête et un bon citoyen comme estime Rousseau. Il avait une vision défectueuse de l'homme et en se basant sur cette vision il a construit une théorie politique monstrueuse. Le regard de Machiavel est dégradant quant aux citoyens et sa vision radicalement instrumentale est fortement offensive :

Quand à Pertinax, les soldats, contre le gré de qui il avait été nommé empereur, ne purent supporter la discipline qu'il voulait rétablir après la licence dans laquelle ils avaient vécu sous Commode: il en fut donc haï. A cette haine se joignit le mépris qu'inspirait sa vieillesse, et il périt presque aussitôt qu'il eut commencé à régner. Sur quoi il y a lieu d'observer que la haine est autant le fruit des bonnes actions que des mauvaises; d'où il suit, comme je l'ai dit, qu'un prince qui veut se maintenir est souvent obligé de n'être pas bon; car lorsque la classe de sujets dont il croit avoir besoin, soit peuple, soit soldats, soit grands, est corrompue, il faut à tout prix la satisfaire pour ne l'avoir point contre soi; et alors les bonnes actions nuisent plutôt qu'elles ne servent. (Machiavel, 1962, p. 75-6)

Certes, Machiavel désirait une Italie libre et une nation autonome protégée par son gouvernement. Pourtant, après avoir lu *Le Prince*, nous ne pouvons pas éviter de penser que la communauté et les citoyens sont protégés par le Prince de Machiavel pour la même raison qu'un berger protège les moutons : simple profit. Il est compréhensible que notre comportement habituel change des fois dans des situations extrêmes. Pourtant, une chose est d'agir des fois différemment dans des contextes de crises, mais une autre chose est d'insinuer explicitement que la moralité courante et la moralité de l'État sont radicalement différentes;

Un double standard qui ouvre le chemin pour abus du pouvoir dans n'importe quel type de régime. Notre histoire récente peut bien témoigner à cet égard.

## CHAPITRE VI : THOMAS HOBBS

Comme nous l'avons ci-haut expliqué, Machiavel a ouvert la porte à la séparation de la politique de la religion et de la morale courante. En créant une sorte de relativisme politique, et en conférant un rôle central aux princes pour qui le maintien de leur État était la besogne la plus essentielle, Machiavel dégage la voie pour l'absolutisme. Un érudit de la philosophie, et de la science, Thomas Hobbes, a bien reçu le message de Machiavel et a élaboré une théorie politique préconisant une monarchie absolue fondée sur des principes rationnels. Dans cette section, nous allons d'abord souligner certains événements qui ont marqué la vie et la philosophie de ce penseur influent. Ensuite nous allons, très brièvement, examiner certaines parties de son œuvre qu'il a baptisé *Léviathan* ou *Traité de la matière, de la forme et du pouvoir d'une république ecclésiastique et civile*.

Thomas Hobbes (1588-1679), philosophe anglais et fils d'un vicaire, a étudié à Oxford. Son père, un homme mal trempé et peu cultivé, avait perdu son travail après une certaine altercation avec un autre vicaire d'une des églises voisines. Après cet événement, c'était l'oncle de Hobbes qui se chargeait de lui. Le jeune Hobbes était, contrairement à son père, un individu bien formé; à l'âge de 14 ans il avait converti le *Médée*, la célèbre tragédie d'Euripide, en iambique latine et à l'âge de 15 ans il est allé étudier à Oxford, où il a reçu une bonne formation en philosophie Aristotélicienne ainsi qu'en logique. Malgré cette bonne occasion, il a, quelques années plus tard, dit qu'il avait très peu profité de ses années à l'université (Russell, 1947).

La connaissance du Lord Hardwick lui était fructueuse. Il est devenu son tuteur et a voyagé plusieurs fois avec ce dernier. Justement, c'était par l'intermédiaire de Lord Hardwick que Hobbes a rencontré des personnalités comme Ben Jonson, Bacon, et Lord Herbert (Russell, 1947). Apparemment, c'était Francis Bacon, autour des années 1620, qui avait introduit Hobbes dans le milieu scientifique. C'était pendant cette période que Hobbes se familiarise avec la philosophie mécaniste, les recherches physiques portant sur la conservation du mouvement, ainsi que les anciens philosophes matérialiste (*Thomas Hobbes*,



2014). Après Lord Hardwick, c'était le tour du fils de ce dernier de devenir l'élève de Hobbes. Les voyages de Hobbes en Angleterre ainsi qu'à l'étranger ont continué avec son nouvel élève. Dans l'un de ces voyages, Hobbes a rencontré Galileo en 1636 en Italie. En effet, la *fortuna*, pour emprunter un terme de Machiavel, avait bien placé Hobbes dans un milieu vigoureusement académique et scientifique. On remarque en passant que les connaissances que Hobbes a acquises ainsi que les études qu'il a faites pendant ces années ont énormément influencé la philosophie de ce célèbre penseur.

### 6.1 *Léviathan*

Hobbes a commencé ce livre en France et ensuite l'a complété, après son retour, en Angleterre. L'auteur avait environ soixante-trois ans à ce moment-là. De 1640 à 1652, Hobbes a opté pour l'exil. L'Angleterre subissait un conflit majeur entre le roi et le parlement, obligeant un grand nombre d'anglais à fuir le désordre qui régnait à l'époque dans ce pays. L'Angleterre avait été convertie en une république, *Commonwealth*, lorsque Hobbes est retourné. (Chevallier, 1993, p. 306-307). *Léviathan* présente la philosophie politique de son auteur. Vers la fin du chapitre 31, Hobbes estime que son livre n'allait pas être lu puisque la morale d'une grande partie du monde était largement influencée par la morale parvenant de Rome et d'Athènes. Platon aussi pensait que sa *République* aurait été obsolète, pourtant ces deux œuvres sont bel et bien restées toutes les deux parmi les livres incontournables dans le domaine de la philosophie politique un peu partout dans le monde. Dans ce même chapitre, Hobbes, en se comparant avec Platon, nous révèle ses ambitions épiques à l'égard de son livre :

[...] et que ni Platon, ni aucun autre philosophe, n'ont jusqu'ici mis en ordre, et prouvé de façon suffisante ou probable tous les théorèmes de la doctrine morale par lesquels les hommes puissent apprendre à la fois à gouverner et à obéir, je retrouve quelque espoir qu'un jour ou l'autre, cet écrit, mon écrit, puisse tomber entre les mains d'un souverain qui l'étudiera par lui-même (car il est court, et, je pense, clair), sans l'aide de quelque interprète intéressé ou envieux, et qui, par l'exercice de l'entière souveraineté, en protégeant l'enseignement public de cet écrit, convertira cette vérité spéculative en utilité pratique. (Hobbes, 2003, Chapitre 31).

Pourtant, le *Léviathan* est un long livre et pas aussi clair que son auteur l'insinue. Tout comme Machiavel, Hobbes, lui aussi, pensait qu'il avait découvert quelque chose. Si c'était Machiavel qui avait découvert le nouveau monde de la politique, plusieurs auteurs croient que c'était Hobbes celui qui l'a fourni habitable : « *Machiavelli, like Columbus, discovered the land and Hobbes built the houses and institutions in them*<sup>60</sup>. »

Un défenseur ardent de l'absolutisme, Hobbes confère au souverain un pouvoir absolu sans précédent sur l'opinion publique (tout ce qui pouvait être publié dans les livres, ainsi que le curricula universitaire, et l'église). Le souverain possède le consentement des citoyens et ces derniers possèdent des droits. La paix civile et la sécurité ont une place primordiale dans la pensée politique de cet auteur. La conception que ce philosophe a de la nature nous semble une bonne porte d'entrée à ses idées.

La nature et le monde physique étaient un mécanisme. L'approche matérialiste de l'auteur est révélée dès les premières lignes de l'introduction :

Car, étant donné que la vie n'est rien d'autre qu'un mouvement de membres, dont le commencement est en quelque partie principale intérieure, pourquoi ne pourrions-nous pas dire que tous les automates (des engins qui se meuvent eux-mêmes, par des ressorts et des roues, comme une montre) ont une vie artificielle? (Hobbes, 2003, l'Introduction)

Ensuite, il compare le cœur avec un ressort, les nerfs avec de nombreux fils, et les jointures avec plusieurs roues facilitant le mouvement du corps. Donc, il voyait l'homme comme une machine en mouvement constant. Plus loin, l'auteur de *Léviathan* nous parle de l'homme. La cause de la sensation humaine est la pression des objets. La sensation est née du mouvement. Les qualités que nous discernons comme les différentes couleurs, le son, chaleur, dureté, etc., ne sont pas dans l'objet. Plus loin Hobbes proclame :

En nous, dont les organes sont pressés, il n'y a rien d'autre que différents mouvements (car le mouvement ne produit que du mouvement). Mais leur apparition en nous est phantasme, de la même façon quand nous sommes éveillés que quand nous rêvons. (*Ibid.*, Première Partie)

Ensuite, des phénomènes comme l'appétit ou le désir, l'aversion ou la haine, l'effort vers quelque chose ou s'éloigner de quelque chose sont appelés des « petits commencements de

---

<sup>60</sup> Voir référence Smith (2006, douzième vidéo) dans la bibliographie.



mouvement ». L'individu, dépendant de son tempérament et sa façon d'être, appelle bien ce qui est agréable pour lui-même, et appelle mal ce qu'il n'aime pas. Suivant la même logique, le bien et le mal sont aussi relatifs à chaque individu. Le mal suprême, estime l'auteur, est la mort. (Chevallier, 1993, p. 307) Donc, notons ici la subjectivité du bien et du mal chez Hobbes puisque si les individus diffèrent en ce qui concerne leurs désirs, il n'y a pas, en théorie, des critères clairs ajustant leurs différences, d'où une sorte de relativisme moral.

La vision terre-à-terre de ce philosophe anglais se manifeste clairement lorsque le concept de la félicité est défini dans le sixième chapitre de *Léviathan* :

Le continuel succès dans l'obtention de ces choses qu'on désire régulièrement, c'est-à-dire la réussite continuelle, c'est qu'on appelle la FÉLICITÉ. Je veux dire la félicité de cette vie, car il n'existe pas une chose telle que la tranquillité perpétuelle de l'esprit, pendant que nous vivons ici-bas, parce que la vie n'est elle-même qu'un mouvement, et ne peut jamais être sans désir, sans crainte, pas plus que sans sensation. Quel genre de félicité Dieu a-t-il destiné à ceux qui l'honorent dévotement, on ne le saura pas avant d'en jouir, ces jouissances étant pour l'instant aussi incompréhensibles que l'expression des scolastiques: vision béatifique. (Hobbes, 2003, Chap. 6)

Dans un autre traité, *De la nature humaine*, Hobbes déclare que : « Surpasser continuellement celui qui précédait, c'est la félicité – abandonner la course, c'est mourir. » (Hobbes, 1640, p. 55) Hobbes qui se souciait de que son œuvre et ses opinions politiques soient obsolètes, aurait été heureux de voir qu'un grand nombre des citoyens partout dans le monde ont adopté ses opinion; nombreux sont ceux qui croient que la vie est une course et qui interprètent la félicité de nos jours étant un succès continuel dans l'obtention de produits qu'ils jugent nécessaires ou désirables. Comme nous constatons, la félicité hobbienne et *l'eudaimonia* (bonheur, bien-être, épanouissement), chez Aristote et Platon, sont radicalement différents.

#### 6.1.1 L'état de nature

L'état de nature, la découverte de Hobbes, est l'un des concepts clés dans le *Léviathan*. Hobbes commence par nous dessiner la nature. L'image qu'il nous présente est sombre; il



s'agit d'une situation extrême dans laquelle l'humain est motivé par son sens de vivre et de se conserver.

Tout d'abord, l'état de nature de Hobbes n'est pas une période historique comme l'âge du bronze, à titre d'exemple. Il s'agit d'un état général qui pourrait exister même de nos jours. Hobbes croit que l'absence d'autorité nous amène, tôt ou tard, à l'état de nature. Il s'agit d'un état dans lequel la survie et la conservation de soi deviennent le souci le plus principal de l'homme. La guerre ? Oui, mais une guerre assez particulière puisque dans cette guerre les lois du pays, ou les lois internationales, n'existent pas. Il s'agit d'un monde sans aucun État, loi, ou morale courante. Pourtant, Hobbes ne dénie pas l'homme de sa raison. La raison humaine chez Hobbes est plutôt une sorte de calcul de conséquences que chacun fait pour son propre compte. (Chevallier 1993, p. 308). Ce que l'homme vit dans cet état est « la crainte permanente, et le danger de mort violente » (Hobbes, 2003, Ch. 13). Dans cette situation extrême « la vie de l'homme est solitaire, indigente, dégoûtante, animale et brève » (*Ibid.*). Comme nous avons remarqué plus haut, Machiavel aussi s'inclinait à normaliser les situations extrêmes. De toute façon, une partie de cet état pourrait même nous arriver de temps en temps dans une société civile qui possède un gouvernement et des lois bien précises. L'état de nature est un monde où le corps précède l'esprit. Dans son *L'Homme En Procès* (un livre traitant l'humanisme dans les œuvres de Malraux, Sartre, Camus, et Saint-Exupéry) Pierre-Henri Simon, intellectuel français, écrit ces phrases qui nous rappellent, entre autres, l'état de nature de Hobbes :

La vie corporelle est égoïsme, appétit, élan de puissance et de domination, exploitation de ce qui est faible par ce qui est fort: ce sont là valeurs vitales, que l'homme apprécie et tend à réaliser au niveau de son être encore immergé dans l'animalité. Au contraire, l'esprit regarde vers l'amour, vers la justice, vers la vérité et la beauté; il est liberté et raison, non point déterminisme et instinct. (Simon, 1950, p. 8)

Donc, l'état de nature de Hobbes est une situation extrême, périlleuse, dans laquelle le corps précède l'esprit. L'homme, dans cet état, n'a pas forcément d'art, de lettres, et de société puisque ces derniers sont des activités et des concepts qui peuvent être réalisés, compris, et construits ensemble et en collaboration étroite avec autrui. L'homme ne peut probablement pas avoir de l'agriculture ou de l'industrie non plus dans cet état. Pourtant, l'homme n'est pas obligé de vivre dans un tel état puisque l'homme, en faisant ses calculs,

s'aperçoit qu'il lui convient de vivre dans un état plus tolérable. L'homme apprécie aussi la paix, une vie agréable, ainsi qu'un peu de tranquillité malgré vouloir « surpasser continuellement celui qui précédait ». Qu'est-ce que l'homme doit faire pour sortir d'un monde où chacun est un loup pour chacun alors ?

### 6.1.2 Les lois de nature

Hobbes croit qu'afin de sortir de ce pénible état, l'Homme doit respecter un certain code de comportement. C'est dans cette logique que les êtres-humains s'inclinent, entre autres, vers la justice, l'équité, et la modération. Même si le respect de la justice, l'équité, et la modération pourraient être contre nos intérêts immédiats, pourtant si on veut sortir de cette abominable situation il n'y a pas d'autres choix que de « faire aux autres ce que nous voudrions qu'on nous fit » estime Hobbes (Hobbes, 2003, Ch. 17). Les lois de nature, sans qu'on les considère comme des commandements immuables et éternels, sont des préceptes dont la raison de l'Homme (calcul de son intérêt) lui propose. Mais, quels sont les règles qui tout le monde doit respecter ? Comment peut-on respecter et agir selon ces règles sans être certain que les autres vont aussi les respecter ? Enfin, dernier élément mais non des moindres, comment on peut même sortir de l'état de nature ?

### 6.1.3 L'Homme artificiel et le souverain

La solution proposée par Hobbes est de créer un contrat; un pacte de non-agression avec son analogue pourrait bien régler le dilemme, l'auteur pensait. En créant un Homme artificiel, le *Léviathan* (un monstre marin mentionné dans le livre de Job) les hommes naturels se défendent et se protègent. Le *Léviathan*, ou simplement l'État, est une personne composée d'un grand nombre d'individus, de ceux qui l'ont créée. En fait, il s'agit d'une personne artificielle; Le *Léviathan* est une création de ceux qui acceptent le pacte; le *Léviathan* est, donc, un produit de l'art humain. À ce corps artificiel correspond une âme artificielle : la souveraineté (le souverain), qui lui donne « vie et mouvement ». Dans le passage suivant



Hobbes, inspiré par l'esprit scientifique dominant à l'époque, parle de la métaphysique de l'État :

Les magistrats et les autres officiers affectés au jugement et à l'exécution sont des jointures artificielles, la récompense et la punition (qui, attachées au siège de la souveraineté, meuvent chaque jointure, chaque membre pour qu'il accomplisse son devoir) sont les nerfs, et [tout] cela s'accomplit comme dans le corps naturel: la prospérité et la richesse de tous les membres particuliers sont la force, le *salus populi* (la protection du peuple) est sa fonction, les conseillers, qui lui proposent toutes les choses qu'il doit connaître, sont la mémoire, l'équité et les lois sont une raison et une volonté artificielles, la concorde est la santé, la sédition est la maladie, et la guerre civile est la mort. En dernier, les pactes et les conventions, par lesquels les parties de ce corps politique ont en premier lieu étaient faites, réunies et unifiées, ressemblent à ce Fiat ou au Faisons l'homme prononcé par Dieu lors de la création. (Hobbes, 2003, l'Introduction)

Nous avons remarqué précédemment que, en ce qui concerne les systèmes d'éthique, la métaphysique joue un rôle central. La souveraineté est l'âme de l'État hobbesien et en tant que telle donne vie et mouvement au corps de cette Homme artificiel. Afin d'avoir un corps fonctionnel qui puisse poursuivre une vie heureuse et harmonieuse, l'âme doit être au contrôle, d'où la justification d'un pouvoir et une autorité absolue dans ce système. On remarque ici de quelle manière la métaphysique et la logique de Hobbes justifient la sorte de comportement qu'il juge que le souverain doit avoir. En fait, le comportement des citoyens entre eux, et entre ces derniers et le souverain découle de la vision et de la logique exposée par Hobbes ci-haut.

Avant de traiter la finalité de richesse, la gestion de la société, la communauté, et le rapport avec autrui nous remarquons que le souverain dans le *Léviathan* n'est pas un individu – ou le prince machiavélien. Le souverain, plus proche à ce qu'on comprend par le terme « gouvernement » de nos jours, est plutôt associé avec le pouvoir exécutif. Le souverain de Hobbes ressemble à ce qu'aujourd'hui les américains appellent *the office*, référant à leur autorité exécutive<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Voir la référence Smith (2006, quatorzième vidéo) dans la bibliographie.



## 6.2 Finalité de richesse

Tout d'abord, il faut noter que les idées peu nombreuses et brèves de ce penseur en ce qui concerne l'économie sont largement influencées par ses idées politiques; Hobbes était plutôt un philosophe politique et a traité l'économie incidemment. Aaron Levy (1954) a fait la remarque suivante :

*His economic views appear in fragments in these two major works [Leviathan and De Cive] and in chapter 24 of the Leviathan, entitled "Of the Nutrition and Procreation of a Commonwealth... It [chapter 24 of the Leviathan] offers no theoretical or practical insights into economic ideas and affairs, and one is justified in concluding that merely as economics Hobbes' observations appear rather pedestrian. (Levy, 1954)*

Cependant, en ce qui concerne la finalité de richesse, nous pouvons, en nous basant sur ce qu'on a retenu dans ce chapitre, faire quelques remarques d'ordre général. Hobbes est né (1588) dans une période politiquement instable. À sa naissance, l'Armada espagnole menaçait les côtes anglaises. Il était un enfant prématuré. La guerre de Trente Ans déchirait l'Europe entre 1618 et 1648. Hobbes disait que : « La peur et moi sommes deux jumeaux. » (Chevallier, 1993, p. 306) Psychologiquement parlant, il semblait normal que la sécurité et la protection, pour quelqu'un comme Hobbes, aient eu une importance majeure.

D'autre part, comme nous venons de le noter plus haut, la raison pour laquelle l'homme crée l'État est, entre autres, pour sortir de « la crainte permanente, et le danger de mort violente » (Hobbes, 2003, Ch. 13). Donc, on peut présumer que la protection et la sécurité des citoyens étaient parmi les mandats, on pourrait même dire qu'ils constituaient *les* mandats, les plus fondamentaux pour le souverain. Suivant la même logique, la richesse économique, étant l'un des instruments centraux de l'État, devait être dirigée vers la protection et la sécurité des citoyens conduisant la société vers la paix. Notons ici que, pour Hobbes, la paix est le bien suprême. Selon ce penseur, la paix est le seul bien « qu'on puisse dire universellement désiré » (Chevallier 1993). Pourtant, il faut noter que la paix est un instrument pour préserver sa vie; pour Hobbes, préserver sa vie était le droit le plus essentiel que l'homme avait. Ceci est lié à la dignité et à la valeur que Hobbes accordait à l'homme.

Puisque l'homme a créé l'État afin d'atteindre ses besoins et son confort, l'État doit, à son tour, viser ces objectifs. En outre, étant donné que la richesse économique est un besoin

important pour le bien-être des citoyens, et puisque la richesse économique aidera l'instauration de la paix, l'État doit faire de son mieux pour promouvoir l'économie. Dans cette logique, la finalité de richesse est la paix des citoyens.

Néanmoins, il faut remarquer que Hobbes avait certaines réserves en ce qui concerne l'indulgence des citoyens dans la vie matérielle, l'extravagance, le luxe, etc. Pourtant, ses réserves ne venaient pas de raisons purement morales, mais parce que ce type de comportement était non économique et pourrait, ultimement, débiliter l'État et la paix publique.

Quant à la propriété privée, Hobbes suit la même logique. Tout d'abord, la propriété privée était le fruit de la société civile, de sorte qu'elle n'existait pas dans l'état de nature. Dans l'état de nature, on saisit les choses dont on a besoin. Donc, le terme propriété correspond à la période post-pacte. La propriété privée est donc subordonnée à la sécurité, à la protection des citoyens, à la paix, et finalement à la vie. De là, le souverain a, considérant le pourquoi du pacte social et de sa mission (la paix), le droit de saisir ou d'utiliser les propriétés privées des citoyens s'il le juge juste. Notons encore une fois que le pouvoir du souverain est absolu – le *Léviathan*, même si mortel, est un dieu après tout.

### 6.3 Gestion de la société

Encore une fois, la société doit être gérée tenant compte l'objet du pacte dont les citoyens on fait entre eux; c'est-à-dire la sécurité, la protection, la paix, et la vie des membres de la société. Les citoyens, avec ce pacte, ont élu un souverain afin de vivre dans une société pacifique. Tenant compte du fait que le pouvoir délégué est absolu dans le système hobbien, le souverain a un contrôle sans limite sur, entre autres, l'opinion publique, le curriculum universitaire et l'église, la politique intérieure ainsi que la politique étrangère.

En ce qui concerne la loi, c'est le souverain (soit un individu ou un assemblée) qui le donne et c'est lui aussi qui peut le casser. En bref, le souverain édicte, abroge, et corrige les lois des affaires étrangères, internes, criminelles, les droits de propriété, etc., lorsqu'il le juge



nécessaire. Dans ce système, la justice est ce qui dit le souverain; c'est lui la seule source de la loi, chose qui lui situe toujours du côté de la justice. Ainsi Hobbes, tout comme Thrasymaque dans le premier livre de *La République* de Platon qui croyait que la justice était ce qui le plus fort disait, crée un positivisme juridique. Toute autre forme de lois, divine ou autre, est sous le pouvoir et l'autorité du souverain. En ce qui concerne la liberté, les citoyens sont libres tant qu'ils ne nuisent pas la paix. En principe, le silence de la loi sur un sujet ou un acte signifie que les citoyens sont libres de le faire. Pourtant, le souverain peut annuler ou décréter une loi dès qu'il juge que la liberté permise par le silence du législateur ne convient pas à l'ordre public.

#### 6.4 La communauté

Toutes choses étant égales par ailleurs, la communauté hobbiennne pourrait bénéficier de la paix et de l'ordre public. Pourtant, le prix de cette paix et sécurité est assez élevé. Comme nous avons déjà mentionné, la sécurité et la préservation de sa vie ont une importance majeure dans la philosophie de Hobbes. À ce sujet, Hobbes mérite toute notre acclamation puisque ceci est un point primordial chez tous les êtres vivants. Néanmoins, une vie sans qualité, diraient un grand nombre de gens, ne vaut pas la peine d'être vécu. Une vie longue et paisible doit ultimement servir à une autre chose. Nous croyons qu'une vie paisible et en sécurité est un bien extrêmement important puisqu'il peut nous donner la chance de se développer et de s'épanouir. Il semble que, une longue vie en soi ne peut pas être le bien suprême.

La libre communication et l'échange d'idées, choses fondamentales pour l'épanouissement et le développement de la communauté, sont sévèrement limités dans le système hobbienn. Hobbes croyait que les actes de l'homme sont causés par leur opinion. Afin de contrôler et guider les actes il faudrait contrôler les opinions. Étant donné que les églises et les universités sont les lieux où les opinions sont formées, le souverain peut changer ou abolir tout ce qu'il veut de leur curriculum (Smith, 2006; Chevallier, 1993; Russell, 1946). Bien sûr, le souverain n'est pas infallible, comme tout autre membre de la communauté, et il peut se



tromper quant à la sécurité et la paix sociale. La libre communication et l'échange d'idées entre les membres de la communauté pourrait, contre ce que Hobbes pense, aider la paix sociale.

À part la censure appliquée en matière doctrinale, la communauté n'a pas le droit de protester contre le souverain pour la simple raison que ceci peut mettre la société en danger de désordre. En outre, la protestation contre le souverain peut devenir une habitude et donc donner un mauvais exemple aux autres membres de la communauté, pense Hobbes. Pourtant, si le souverain n'arrive pas à faire ce qu'il doit faire – c'est-à-dire protéger la vie des individus, l'individu peut, logiquement parlant, casser son pacte avec ce dernier puisque la raison d'être de ce pacte est la sécurité de la vie de chacun. Suivant la même logique, le citoyen peut bien refuser la participation dans la guerre.

Des points positifs de la communauté hobbienne qu'on peut mentionner ici sont au sujet de la prospérité et la charité publique. Comme le souverain est responsable de la sûreté (*salus populi*) des gens, il doit, en encourageant et en activant tous les branches liées à celle-ci, promouvoir la prospérité matérielle. Les individus qui sont aptes à travailler doivent travailler et pour ceux qui ne sont pas capables, des charités publiques sont organisées. Donc, du moins en principe, une sorte de niveau de vie matériel de la communauté est incluse dans le *Léviathan*.

## 6.5 Rapport avec autrui

Étant un nominaliste, selon Hobbes seulement les noms étaient universels. « L'homme en général » n'existe pas d'après ce philosophe. Donc, par implication, des concepts comme peuple et la volonté publique n'existaient pas non plus pour l'auteur de *Léviathan*; la volonté, est la volonté individuelle (Chevallier, 1993, p. 311-12). Nous remarquons que jusqu'à approximativement la Renaissance, les gens se voyaient comme membres d'une famille, membres d'une corporation professionnelle, membres d'un ensemble de musique, membres

d'une doctrine religieuse, etc. L'individu, de la façon dont nous l'interprétons aujourd'hui, est une nouveauté qui nous était introduite en environ XVIIe siècle<sup>62</sup>.

Notons que pour Hobbes, la félicité de l'homme est « le continuel succès dans l'obtention de ces choses qu'on désire régulièrement, c'est-à-dire la réussite continue » (Hobbes, 2003, Ch. 6). De plus, ce philosophe estime que « surpasser continuellement celui qui précédait, c'est la félicité – abandonner la course, c'est mourir » (Hobbes, 1640, p. 55). Cela dit, et ayant à l'esprit le nominalisme de Hobbes, l'Homme qui nous décrit ce penseur semble voir à autrui comme un concurrent. Autrui, est, entre autres, quelqu'un qui veut et doit *me* surpasser – sinon il n'arrivera pas à la « félicité ». Autrui, tout comme *moi*, est avide de pouvoir, de vouloir tout prendre, et de tout posséder. Dans un passage dans le chapitre 11 de *Léviathan* l'auteur nous dit : « Si bien qu'en premier, je tiens comme une inclination générale de tous les hommes un désir permanent et sans relâche [d'acquérir] pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort. » (Hobbes, 2003, Ch. 11) Le bien et le mal, relatif à chaque individu, dépendent du tempérament de l'individu selon Hobbes. Le résultat final de cette vision pourrait sembler considérablement à la société dans laquelle nous habitons aujourd'hui : une société extrêmement individualiste et concurrentielle.

---

<sup>62</sup> Voir la référence Smith (2006, quatorzième vidéo) dans la bibliographie.

## CHAPITRE VII : UTILITARISME

### 7.1 Conséquentialisme

Le bien (*the good*) et le juste (*the right*) sont des concepts fondamentaux éthiques vis-à-vis lesquels deux théories majeures d'éthique, à savoir le conséquentialisme et la déontologie, prennent de différentes postures. Selon les conséquentialistes le bien est plus fondamental, tandis que les déontologistes mettent plus d'emphasis sur le juste. Un acte est juste dans la mesure où il contribue à la réalisation d'un bien (Geirsson et Holmgren, 2001, p. 81). Plus un acte contribue à la réalisation d'un bien, plus il sera juste. Dans le même esprit, plus un acte est éloigné d'un bien, plus il sera injuste ou mauvais.

D'abord, en précisant les bons actes, les conséquentialistes établissent un standard de comportement. À titre d'exemple, ils peuvent conclure qu'aider les sans-abris est un bon acte. Ensuite, les actes qui sont en accord avec cette maxime seront considérés bons aussi. Autrement dit, en précisant les bons actes les conséquentialistes misent à pied un standard selon lequel ils peuvent juger et décider de leurs actes (Bierman et Gould, 1981, p. 53). Pourtant, le jugement rendu sur les valeurs des actes ne devrait pas être entièrement subjectif; c'est le jugement survenant d'une perspective impartiale que le conséquentialiste cherche (Geirsson et Holmgren, 2001, p. 81).

En effet, la conséquence(s) d'un acte est un facteur fondamental dans nos décisions quotidiennes. Si nous croyons que diminuer le taux de pauvreté dans le monde est un objectif moral, nous prenons une posture conséquentialiste. Si nous croyons que l'inégalité entre les femmes et les hommes devrait être éliminée car elle a des effets néfastes sur toute la société (incluant sur les hommes), nous adoptons une position conséquentialiste. Imaginez que vous êtes un chirurgien travaillant pour La Croix Rouge au milieu d'une guerre. Des bombardements aériens se poursuivent. Vous êtes dans une situation où vous pouvez sauver la vie de trois enfants blessés si vous sacrifiez la vie d'un homme qui est aussi blessé, mais qu'il a plusieurs organes dans son corps qui pourraient être utilisés pour sauver la vie de ces trois enfants. La situation est critique et vous ne pouvez perdre ni une minute car vous allez



perdre les trois enfants qui sont devant vous. Imaginez que si vous injectiez une triple dose de morphine à cet homme il va mourir sans aucune douleur et ensuite vous pouvez immédiatement enlever les organes dont vous avez besoins pour sauver les trois enfants sans que personne ne sache de ce que vous avez fait. Qu'est-ce que vous feriez ? Si vous pensez que sauver trois vies dans cette situation est mieux que sauver une seule vie, vous acceptez un type de conséquentialisme (du moins en cette occasion) (exemple inspiré par Harman, 1977)<sup>63</sup>.

Pourtant, le conséquentialisme n'est pas la seule approche morale qu'on peut adopter. Nombreux sont ceux qui pensent qu'on devrait faire son devoir peu importe les conséquences. Le devoir d'un musulman pratiquant est d'obéir les commandements d'Allah. Même si couper la main d'un voleur nous semble affreux, même s'il y a des preuves empiriques montrant l'inefficacité de cette punition quant à la diminution de crimes, il faut le faire car c'est Allah qui l'a commandé. En dehors des théories fondées sur le commandement divin, un nombre considérable des gens croient qu'il faut faire son devoir moral, respecter les codes déontologiques, etc., peu importe les conséquences. En 1945, devant le tribunal de Nuremberg Alfred Jodl, chef de l'état-major de la Wehrmacht dans le Commandement supérieur de la Wehrmacht (O. K. W) pendant la Seconde Guerre mondiale, a dit :

*The indictment knocked me on the head. First of all, I had no idea at all about 90 per cent of the accusations in it. The crimes are horrible beyond belief, if they are true. Secondly, I don't see how they can fail to recognize a soldier's obligation to obey orders. That's the code I've lived by all my life*<sup>64</sup>.

Alfred Jodl, jugé coupable des quatre chefs d'accusation, fut exécuté en octobre 1946 par pendaison. Il aurait été intéressant de savoir si Jodl aurait respecté son code déontologique ou éthique en sachant qu'il allait finalement être exécuté par pendaison ? Des fois, pour éviter des conséquences tragiques comme celles dont les actes d'Alfred Jodl ont promu, certains tenants de déontologie se voient obligés d'adopter une posture conséquentialiste. Nous savons tous ce que le bon curé a fait quand les gardes ont amené Jean Valjean avec les

---

<sup>63</sup> Gilber Harman, 1977, *The Nature of Morality*, New York: Oxford University Press, p. 3-4, (cité dans Geirsoon et Holmgren, 2001, p. 83).

<sup>64</sup> Voir la référence intitulée *Famous World Trials* dans la bibliographie.

chandeliers dont il avait volé de sa maison. Le curé a menti aux gardes en disant que c'était lui-même qui avait donné les chandeliers à Jean Valjean faisant semblant que ce dernier ne les avait pas volés. Le curé, considérant l'état de choses dans lequel il était, croyait que ce qu'il a fait, c'est-à-dire mentir, pourrait être plus bénéfique que de dire la vérité et laisser les gardes amener Jean Valjean à la prison.

La théorie conséquentialiste la plus célèbre est l'utilitarisme. Dans la prochaine section nous allons d'abord brièvement aborder les idées de Jeremy Bentham et John Stuart Mill, deux philosophes utilitaristes influents britanniques. Ensuite, nous allons expliquer deux versions différentes d'utilitarisme, à savoir l'utilitarisme de l'acte et l'utilitarisme de la règle. À la fin, nous allons présenter quelques critiques avant de terminer cette section par quelques commentaires concernant la communauté, la gestion de la société, le rapport avec autrui, et la finalité de richesse d'après l'utilitarisme.

## 7.2 Jeremy Bentham

Jeremy Bentham, philosophe morale et législateur britannique, est né en 1748 et mort en 1832 à Londres. Ce philosophe est un utilitariste hédoniste universel. Le terme utilitarisme renvoi à la théorie morale de Bentham, et de plusieurs autres philosophes qui ont employé le terme utilité dans leurs écrits désignant leur posture conséquentialiste. Bentham est un hédoniste, car il croit que le plaisir est le seul bien intrinsèque qui devrait guider nos actions. Généralement parlant, un hédoniste cherche à maximiser son plaisir. Le seul mal selon ce philosophe hédoniste est la peine. Le meilleur état de choses est celui dans lequel il y a le plus grand montant possible du plaisir parmi tous les êtres vivants. De plus, Jeremy Bentham est un utilitariste universel puisque il estime que l'acte juste devrait être déterminé en considérant le plaisir et la peine de tous les individus impliqués dans un état de choses et non pas uniquement l'intérêt ou le plaisir individuel. Donc, dans cette approche les décisions et les évaluations morales devraient survenir d'une perspective impartiale (*Jeremy Bentham*, 2014; Geirsson et Holmgren, 2001, p. 81; Bierman et Gould, 1981, p. 54). On remarque en passant que l'utilitarisme, l'hédonisme, et la vision universaliste qu'adopte Bentham dans ses

écrits ne sont pas inventés par lui. Épicure (341-270 av. J.- C.) était un hédoniste aussi. Des postures proto-utilitaires déjà existaient dans d'autres systèmes d'éthiques (Driver, 2009). L'utilitarisme est une théorie conséquentialiste téléologique. Notons que l'éthique aristotélicienne était téléologique aussi. En ce qui concerne la vision universaliste de Bentham, le célèbre poète iranien Saadi (1184-1283), plusieurs siècles avant Jeremy Bentham a dit le suivant poème qui est écrit à l'entrée de l'immeuble de l'Organisation des Nations unies à New York :

Les hommes sont les membres d'un même corps, ils furent créés à partir de la même essence. Si le destin venait à faire souffrir l'un d'eux, les autres membres ne connaîtraient pas le repos. Toi que le malheur des autres laisse indifférent, tu ne mérites pas d'être appelé Homme<sup>65</sup>.

Parmi les philosophes qui ont participé au développement d'utilitarisme avant Bentham on peut nommer Shaftesbury (1671-1713) et Francis Hutcheson (1694-1746).

### 7.2.1 Quelques remarques sur l'utilitarisme de Bentham

Au début de son *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Bentham écrit que l'homme est gouverné par deux maîtres souverains, à savoir le plaisir et la peine (ou la douleur). Ce que nous faisons et ce que nous devrions faire, estime Bentham, sont guidés uniquement par ces deux sensations. Il estime que :

*They [le plaisir et la peine] govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection will serve but to demonstrate and confirm it. In words a man may pretend to abjure their empire; but in reality he will remain subject to it all the while. (Bentham, 1823, Ch. I)*

En reconnaissant la l'assujettissement de l'homme à ces deux sensations, Bentham ensuite décrit le principe de l'utilité de cette manière :

*By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question: or, what is the same thing in other words, to promote or to oppose that happiness. (Ibid.)*

---

<sup>65</sup> Poème de Saadi traduit par Farzane Pourcyrus (source : Wikipédia, « Saadi »).



Bentham précise que ce principe applique non seulement aux actions individuelles, mais aussi à toutes actions d'un gouvernement. Il ne faut pas oublier que l'auteur était un législateur; Le nom de son traité est parlant en soi : *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Donc, le bonheur (*happiness*) est la fin suprême de l'action humaine et tout gouvernement.

L'utilité selon Bentham renvoie à un avantage, un bénéfice produit par quelque chose, un bien, un plaisir ou même le bonheur. Le manque d'utilité est la présence d'un dommage, une souffrance, ou une peine pour l'individu ou pour le gouvernement dans une chose ou une action.

La communauté, d'après Bentham, est un être fictif; la communauté n'est que l'agrégat d'un nombre d'individus. Il faut remarquer la ressemblance entre les idées de Hobbes et Bentham quant à la communauté. Hobbes aussi croyait que des concepts comme peuple et volonté publique n'existaient pas en tant que tels. La volonté, est la volonté individuelle selon Hobbes. Suivant les idées de Hobbes, l'intérêt ou le bien commun est, selon Bentham, la somme des intérêts des individus. Conséquemment, sans comprendre et considérer l'intérêt de ces derniers, parler sur l'intérêt de la communauté serait complètement inintelligible. Alors, qu'est-ce que l'intérêt de l'individu ? L'intérêt de l'individu survient de circonstances dans lesquels la somme présente de ses plaisirs augmente; ou, on peut aussi dire qu'une chose bénéficie à l'intérêt d'un individu quand elle diminue la somme de ses peines.

Les actions qui sont conformes au principe de l'utilité sont celles qui augmentent le total de la somme de plaisirs des individus. Dans le suivant passage, en précisant à qui nous pouvons appeler un utilitariste, Bentham fait un lien étroit entre l'utilité et le bonheur dans la mesure où plus l'utilité d'une action est élevée, plus elle est censé contribuer à notre bonheur :

*A man may be said to be a partisan of the principle of utility, when the approbation or disapprobation he annexes to any action, or to any measure, is determined by and proportioned to the tendency which he conceives it to have to augment or to diminish the happiness of the community: or in other words, to its conformity or unconformity to the laws or dictates of utility. (Ibid.).*

Donc, pour Bentham le bien suprême est le bonheur de l'individu et de la société. En outre, les actes ou les choses utiles promeuvent le bonheur de l'individu. Les actes utiles sont, donc, considérés bons et les actes qui augmentent la somme totale de nos souffrances sont ainsi considérés mauvais. Comme nous l'avons plus haut expliqué, plus un acte contribue à la réalisation d'un bien, plus il sera juste dans la logique conséquentialiste. Donc, l'acte juste, selon Bentham, est celui qui promeuve notre bonheur, à savoir maximiser le total de la somme de nos plaisirs. Moralement, ceux qui acceptent la théorie de Bentham devraient faire ce que le principe de l'utilité exige. Le principe de l'utilité est, alors, le standard de l'action juste chez les individus ainsi que chez le gouvernement.

Un problème qui surgit immédiatement des idées de Bentham est la contradiction qui apparaît des fois entre le plaisir personnel et le plaisir commun. Bentham estime que :

*They [le plaisir et la peine] govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection will serve but to demonstrate and confirm it. In words a man may pretend to abjure their empire; but in reality he will remain subject to it all the while. (Ibid.)*

Bentham, tout comme Hobbes, postule l'égoïsme psychologique. L'égoïsme psychologique, une théorie descriptive sur la motivation humaine, exprime l'idée que nous sommes mus uniquement, même si de temps en temps nous ne nous rendons pas compte, par notre intérêt personnel. Autrement dit, chacun fait d'abord ce qui est dans son intérêt personnel (Narveson, 2012, p. 51-55). D'autre part, il faut rappeler que Jeremy Bentham était un utilitariste universel; il estimait que l'acte juste devrait être déterminé en considérant le plaisir et la peine de tous les individus impliqués dans un état de choses et non pas uniquement l'intérêt ou le plaisir individuel. Comment on peut réconcilier l'égoïsme psychologique de Bentham avec ses ambitions universalistes et altruistes si la thèse de l'égoïsme psychologique est vraie ? Agir en accordance avec le bien-être commun quand ceci est incompatible avec l'intérêt personnel n'est même pas possible si on postule l'égoïsme psychologique puisque la nature de l'être humain, selon cette théorie, est de sorte que chacun fait d'abord ce qui est dans son intérêt personnel. Conséquemment, les tenants de l'utilitarisme benthamien ne se voient pas moralement obligés d'agir en accordance avec le

bien-être commun si ceci est contre leur intérêt privé puisque la nature humaine ne le permet pas (Driver, 2009).

Selon Bentham, en prenant une décision morale l'individu doit mesurer la valeur de son acte considérant la somme de son plaisir et peine. L'individu doit calculer l'intensité de son plaisir et peine ainsi que la durée de ces sensations-là. On peut se demander si, par exemple, le plaisir est long ou court, ou combien de temps reste-t-il. De plus, le degré de certitude est important : la peine qu'on aperçoit, est-t-il le résultat de l'action en question ? Il faut aussi calculer la proximité de la sensation sentie : est-ce que la sensation sera proche à la performance de l'action ? La fécondité et la pureté sont d'autres facteurs qu'il faut considérer : quant à la fécondité de l'action il faut savoir la probabilité que l'action aboutisse à d'autres sensations de plaisir ou de peine. Concernant la pureté, il faut plus ou moins savoir la quantité de mélange d'une sensation avec l'autre. Finalement, l'ampleur de l'action doit être calculée aussi : combien d'individus seront affectés par notre action ? (Bentham, 1823; Driver, 2009)

Comme vous constatez, les calculs de Bentham ne sont pas faciles d'effectuer. Comment on peut calculer, à titre d'exemple, l'ampleur d'une action ? Mettons que vous êtes le chirurgien qui a décidé de sauver les trois enfants en tuant l'individu qu'on a mentionné plus haut dans notre exemple; imaginez-vous que cet individu était un scientifique en route de découvrir quelque chose qui pourrait sauver des milliers de vies. Comment vous pourriez calculer l'ampleur de votre action au moment où vous avez décidé de sauver les trois enfants ? De plus, il faut noter que les conséquences d'une action peuvent bel et bien changer puisque les liens de causalités entre les actions influent d'habitude les uns les autres. Pourtant, Bentham était au courant de ce problème :

*It is not expected that this process should be strictly pursued previously to every moral judgment, or to every legislative or judicial operation. It may, however, be always kept in view: and as near as the process actually pursued on these occasions approaches to it, so near will such process approach to the character of an exact one. (Bentham, 1823, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Ch. IV)*

D'habitude on n'a pas besoins de faire ces sortes de calculs pour savoir si insulter son ami, à titre d'exemple, est bien ou mal. L'expérience de vie peut nous sauver beaucoup de



temps dans des circonstances similaires. Il faut remarquer que cette approche instrumentale quant à la valeur d'un acte était en quelque sorte une nouveauté à l'époque. Selon cette approche, la valeur d'un acte est directement liée à son résultat; il n'y a plus d'actes qui sont intrinsèquement mauvais peu importe leur résultat. Dorénavant, les actes sont mauvais à cause de leurs effets : une vision qui voit les actes comme des instruments dont leurs valeurs sont déterminées par le degré qu'ils nous avancent aux résultats que nous cherchons (Driver, 2009).

Outre que le problème de l'égoïsme psychologique et la difficulté des calculs utilitaires, on remarque en passant que Bentham adopte une certaine approche quantitative en ce qui concerne le bonheur et le plaisir. Concernant les calculs utilitaires, Bentham écrit :

*The same process is alike applicable to pleasure and pain, in whatever shape they appear: and by whatever denomination they are distinguished: to pleasure, whether it be called good (which is properly the cause or instrument of distant pleasure) or profit (which is distant pleasure, or the cause or instrument of distant pleasure) or convenience, or advantage, benefit, emolument, happiness and so forth: to pain, whether it be called evil (which corresponds to good) or mischief, or inconvenience, or disadvantage, or loss, or unhappiness, and so forth. (Bentham, 1823, Ch. IV)*

En effet, Bentham ne fait pas une distinction qualitative entre les plaisirs; est-ce qu'il y a une différence qualitative entre, mettons, lire un beau poème et jouer aux jeux de vidéo ? Si dans nos calculs nous donnons une note plus haute aux jeux de vidéo, c'est ces derniers qui sont plus proches à notre bonheur, d'où une approche égalitaire en ce qui concerne les plaisirs. On peut certainement nommer un grand nombre d'activités qui sont hautement plaisantes, mais est-ce que la quantité de nos plaisirs est tout ce qui compte quand il s'agit de notre bonheur ? John Stuart Mill ne le croit pas.

### 7.3 John Stuart Mill

Mill, philosophe et économiste britannique, est né en 1806 à Londres et mort en 1873 à Avignon. Un individu hautement cultivé, John Stuart Mill a traité des différents sujets dans ses œuvres relatif à la logique, l'épistémologie, l'économie, la philosophie politique et sociale, l'éthique, la métaphysique, la religion, ainsi que les affaires courantes. Dans cette

section, nous allons très brièvement visiter son traité intitulé *Utilitarianism*. Cet œuvre qui était à l'origine publié dans *Frazer's Magazine* en 1861 nous offre un bon aperçu de ce qui Mill croyait en ce qui concerne la moralité, son critère quant à la distinction entre le bien et le mal, et, en général, sa version de l'utilitarisme (Heydt, 2014).

Mill, disciple de Hume et un grand admirateur de Bentham, a considérablement développé l'utilitarisme en lui donnant un visage beaucoup plus attrayant que celui de Bentham. Tout comme Bentham, Mill était, entre autres, un politicien. En 1865 il était élu membre de la Chambre des Communes participant activement dans des débats économiques et sociaux de son époque.

### 7.3.1 Quelques remarques sur l'utilitarisme de Mill

Dans le chapitre 2 de son traité *Ce qu'est l'utilitarisme*, Mill appui la posture de Bentham en ce qui concerne le bonheur. En fait, le bonheur, le plaisir, et l'absence de peine sont les mêmes choses. Malheur, inversement, est la peine, la souffrance, ou l'absence du plaisir. Concernant la fin suprême de la vie, Mill est d'accord avec Bentham : le plaisir et être libre de la peine sont les seules fins désirables. Mill ensuite confirme que toutes les choses désirables le sont parce qu'elles nous donnent du plaisir, ou parce qu'elles nous servent pour parvenir au plaisir.

Comme nous avons ci-haut mentionné, Bentham estimait que le meilleur état de choses était celui dans lequel il y avait le plus grand montant possible du plaisir parmi tous les êtres vivants. Toutefois, Mill, en faisant une distinction qualitative entre les plaisirs et les peines, trouve la posture de Bentham défectueuse. Tout en acceptant le principe de l'utilité comme le socle de sa théorie, Mill écrit :

*It is quite compatible with the principle of utility to recognize the fact that some kinds of pleasures are more desirable and more valuable than others. It would be absurd that, while in estimating all other things quality is considered as well as quantity, the estimation of pleasure should be supposed to depend on quantity alone. (Mill, 1863, Ch. 2)*



D'après Mill, un individu compétant qui a expérimenté les deux sortes du plaisir (la quantité et la qualité du plaisir) est en mesure de nous dire, sans qu'il soit moralement obligé de préférer l'une sur l'autre, lequel entre deux est préférable. À titre d'exemple, Marie, une personne cultivée avec une bonne expérience de vie, regarde un match de hockey chaque fin de semaine avec ses amis au centre Molson. Ils boivent, plaisantent, et mangent ensemble après chaque match. À part cette activité, Marie et ses amis enseignent aux sans-abri à lire et à écrire un jour par semaine. Enseigner à lire et à écrire aux itinérants n'est pas facile puisque ces derniers ont, des fois, des maux mentales, chose qui fait le processus d'enseignement difficile et même très fastidieux. Marie était même frappé une fois par un itinérant ivre. Étant donné que ces derniers vivent sur la rue ils ne se baignent pas souvent, chose qui pourrait déranger les gens qui viennent les enseigner quelque chose. Même si voir un match de hockey avec ses amis et toutes les activités qu'ils font après le match sont hautement plaisantes au niveau de la quantité, Marie estime que aider les itinérants, même si fastidieux et des fois dangereux, est plus profond et significatif comme action. Si on demandait à Marie quelle activité aurait-elle choisi si elle devrait choisir entre les deux, Marie aurait choisi d'aider les itinérants. Donc, selon Mill, dans cette situation aider les itinérants porte une supériorité qualitative sur la quantité du plaisir au point que Marie l'aurait choisi sur l'autre. Il faut noter que certain esprit empirique est évident dans ce que Mill dit. Comme nous avons mentionné, Mill dit la personne qui a *expérimenté* les deux sortes d'activité est en mesure de choisir l'un parmi les deux. Alors, il ne s'agit pas d'un jugement purement intuitif. Si pour Bentham tous les plaisirs étaient égales, d'après Mill les plaisirs intellectuels sont plus élevés et meilleurs que les plaisirs que l'être humain partage avec d'autres animaux, c'est-à-dire les plaisirs purement sensuels. Dans le deuxième chapitre de son traité, Mill écrit :

*It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied. And if the fool, or the pig, are of a different opinion, it is because they only know their own side of the question. The other party to the comparison knows both sides. (Ibid.)*

En ce qui concerne les vertus, Mill croit qu'elles sont des composantes du bonheur. Il ne réduit pas les vertus à des simples instruments pour atteindre le bonheur. Les vertus peuvent être un bien en soi; elles peuvent être souhaitables en soi. Les utilitaristes, confirme l'auteur, n'ont pas une approche purement instrumentale au point qu'ils établissent une chaîne de moyens-fins dans n'importe quel contexte. Un utilitariste est capable d'apprécier un morceau



de musique sans avoir des raisons ultérieures, par exemple. L'auteur définit le bonheur comme un tout composé de nombreux ingrédients dont chaque composant est souhaitable en soi. Chaque composante du bonheur, à part son utilité, est une partie de la fin suprême. Même si une vertu essentiellement ne fait pas partie du bonheur, elle pourrait bel et bien le devenir. Les vertus, pour ceux qui les traites de manière désintéressées, sont devenues une partie inséparable de leur bonheur sans qu'ils les considèrent comme instruments de bonheur. Dans des pareilles circonstances, la simple possession d'une vertu contribue au bonheur de l'individu. Pourtant, en réfléchissant plus profondément, on concevra qu'il nous *semble* qu'on apprécie la vertu en soi, estime Mill. En réalité, on les valorise comme des composants de bonheur plutôt que les conférer une valeur intrinsèque ou comme des simples instruments de bonheur. Alors, finalement, Mill confirme qu'à part le bonheur on ne désire rien :

*It results from the preceding that there is in reality nothing desired except happiness. Whatever is desired otherwise than as a means to some end beyond itself, and ultimately to happiness, is desired as itself a part of happiness, and is not desired for itself until it has become so. Those who desire virtue for its own sake desire it either because the consciousness of it is a pleasure, or because the consciousness of being without it is pain, or for both reasons united. (Ibid.)*

#### 7.4 Utilitarisme de l'acte et de la règle

Parmi des différents désaccords dans la famille de l'utilitarisme, dans cette section on va brièvement expliquer la différence entre les utilitaristes de l'acte et les utilitaristes de la règle. Selon les utilitaristes de l'acte, nous devrions toujours agir de telle manière qu'on puisse produire le meilleur état de choses jugé d'une perspective impartiale. L'autre groupe, les utilitaristes de la règle, maintient que nous devrions adopter et agir suivant une série de règles qui, si constamment suivies, vont finir par le meilleur état de choses en terme global jugé d'une perspective impartiale. Donc, suivant la définition de J. J. C. Smart<sup>66</sup>, l'utilitarisme de l'acte maintient que la légitimité morale d'un acte est jugée considérant la conséquence, bonne ou mauvaise, de *l'acte* lui-même. Tandis que, l'utilitarisme de la règle maintient que la légitimité morale d'un acte est jugée considérant la conséquence, bonne ou mauvaise, de la *règle* de laquelle l'acte découle. Si la règle qu'on suit est moralement bonne, l'acte découlant

<sup>66</sup> J. J. C. Smart, 1973, « An Outline of a System of Utilitarian Ethics », Cambridge University Press, (cité dans Geirsson et Holmgren, 2001).

de cette règle est bon aussi peu importe la conséquence immédiate de l'acte lui-même – c'est-à-dire que la règle a priorité sur l'acte. La différence est intuitivement considérable.

Un utilitariste de l'acte dans notre exemple du chirurgien impliqué dans la guerre avec trois enfants et un adulte blessés pourrait bel et bien calculer que l'acte de tuer l'homme blessé pour utiliser ses organes pour sauver trois autres vies est moralement justifié jugé d'une perspective impartiale. Pourtant, il nous semble intuitivement inacceptable de tuer cet homme-là dans une pareille situation afin de sauver d'autres vies – peu importe le nombre de vies qu'on peut sauver. Il semble que l'approche des utilitaristes de la règle pourrait régler le problème dans des cas similaires. L'utilitarisme de la règle maintient qu'il faut d'abord adopter une série de règles qui, si on les suit toujours, vont produire le montant le plus élevé du bonheur. Dans ces règles, on peut ajouter, par exemple, qu'aucun chirurgien n'est pas autorisé de nuire ou risquer la vie de son patient. Intuitivement, et ce d'une perspective impartiale, il nous semble que tout le monde aurait accepté cette règle-là puisque très probablement personne n'aurait aimé être dans la situation où l'homme blessé dans notre exemple était. Il aurait été plus bénéfique et nous pourrions produire beaucoup plus du bonheur si les membres de la société étaient rassurés du fait que les médecins sont là pour sauver leur vie et non pas les tuer quand leurs calculs utilitaires leur permettaient.

Avec un bref regard à notre entourage, nous nous apercevons qu'un grand nombre d'individus, qu'ils soient nos amis, nos parents, les membres du Parlement, etc., ne sont pas indifférents quant à la conséquence de leur actes. Il est probable que la vision conséquentialiste existait depuis toujours chez les humains puisque qu'on peut le tracer dans des différentes cultures, pays, et périodes historiques. Même ceux qui n'ont jamais entendu ou étudié théoriquement le conséquentialisme semblent accorder une importance majeure aux conséquences de leurs actes. La simplicité théorique de conséquentialisme peut être l'une des raisons de son immense popularité. La conséquence d'un acte est, dans cette vision, le seul principe selon lequel toute sorte de décisions morales sont prises. On n'a pas trop de difficulté à accepter que nous devrions produire les meilleurs états de choses basées sur une perspective impartiale. En effet, il nous semble très difficile de vouloir contredire les notions générales de conséquentialisme, pourtant certaines sortes de cette vision, l'utilitarisme en particulier, nous ont créé des difficultés majeures au sein de nos sociétés ainsi qu'au niveau



de notre vie privée. Sans rejeter l'importance des conséquences de nos actes, un grand nombre de chirurgiens très probablement ne se voient pas capables de tuer un patient pour transplanter ses organes aux autres patients qui l'ont besoin en faisant des simples calculs utilitaristes comme nous avons vu dans notre analogie plus haut. Certes, les conséquences de nos actions ont une importance indéniable, pourtant elles ne semblent pas être le *seul* critère selon lequel on devrait agir.

### 7.5 Finalité de richesse

Comme nous avons remarqué, le bonheur, selon l'utilitarisme, est la fin suprême de l'action humaine et de tout gouvernement. Bentham estime que ce que nous faisons et ce que nous devrions faire sont guidés uniquement par deux sensations : plaisir et peine. Ce philosophe hédoniste britannique croit que le plaisir est le seul bien intrinsèque qui devrait guider nos actions. Généralement parlant, les hédonistes cherchent la maximisation de leur plaisir. Le seul mal dans cette vision est la peine. Le meilleur état de choses est celui dans lequel il y a le plus grand montant possible du plaisir parmi tous les êtres vivants. Dans ce sens, la maximisation du plaisir et l'absence de peine est le *telos* de l'homme selon l'utilitarisme (MacIntyre, 2008, p. 62). Comme nous avons remarqué, pour Platon et Aristote, le bonheur était plutôt un état mental et non pas corporel. De plus, le bonheur selon ces derniers était un état durable et rationnel et non pas éphémère et émotionnel. Pour Mill et Bentham le bonheur est le plaisir et l'absence de peine (*Eudaemonism*, 2014). Les utilitaristes adoptent le principe de l'utilité. Pour Bentham, l'utilité renvoie à un avantage, un bénéfice produit par quelque chose, un bien, un plaisir, le bonheur, etc. Donc, les actions qui produisent un avantage, un bénéfice, un bien, un plaisir, etc., augmentent notre bonheur selon ce philosophe. Autrement dit, la possession de biens matériels, entre autres, augmente le bonheur de l'individu et de la société. Cécile Renouard (2013) reformule le raisonnement utilitariste de cette façon : « L'idée générale est que le bonheur humain et social est lié à l'amélioration du bien-être matériel du plus grand nombre et que la recherche par chacun de son intérêt contribue à ce bien-être. » (Renouard, 2013, p. 65)



Donc, la richesse et le bien-être matériel sont censés nous conduire vers le bonheur. La richesse matérielle est un outil important qu'on utilise à atteindre le bonheur dans la vision utilitariste. Pourtant, un grand nombre de recherches empiriques nous montrent que la richesse matérielle n'est pas, à elle seule, un instrument d'augmentation du bonheur tout à fait efficace. *Monitor On Psychology*, l'une des publications de *American Psychological Association*, a récemment publié un article intitulé *Money can't buy happiness* sur les résultats de la recherche de Robert Kenny et son équipe qui ont questionné un groupe de 165 familles dont leur richesse matérielle nette était de 25 millions de dollars et plus (Novotney, 2012). Kenny et ses collaborateurs ont questionné leurs répondants sur leurs aspirations, leurs dilemmes, et leurs philosophies. Ils ont posé trois questions majeures aux familles répondantes :

1. *What is the greatest aspiration for your life?*
2. *What is your greatest aspiration for your children?*
3. *What is your greatest aspiration for the world?*

Après chaque question, ils ont demandé : « *How does your money help you with your greatest aspiration?* » et « *How does your money get in the way?* » Les répondants systématiquement disaient que leur plus grande aspiration dans la vie était d'être des bons parents. Les répondants croyaient que l'argent leurs aidait à procurer de bonnes écoles, de voyages, de la sécurité, et des expériences variées pour leurs enfants. Pourtant, réponse après réponse les répondants confirmaient que l'argent n'était pas toujours utile. Quand Kenny et ses collaborateurs leur demandaient dans quelle mesure l'argent n'était pas utile ils ont compris que :

*They mentioned very specific concerns, such as the way their children would be treated by others and stereotyped as rich kids or trust fund babies, they wondered if their children would know if people really loved them or their money, whether they'd know if their achievements were because of their own skills, knowledge and talent or because they have a lot of money. (Ibid.)*

D'autres répondants se souciaient sur la motivation de leurs enfants : qu'est-ce qui va motiver les enfants dans l'avenir s'ils ont assez d'argent et qu'ils n'ont pas besoin de

travailler ? Vont-ils mener une vie pleine et entière avec toute la richesse matérielle qu'ils ont à leur disposition ? Kenny et ses collègues ont remarqué que :

*Very few said they hoped their children made a lot of money, and not many said they were going to give all the money to charity and let their kids fend for themselves. They were, however, really interested in helping their children figure out how they could live a meaningful life. Even though they did not have to "make a living", they did need to make a life. (Ibid.)*

Certes, les familles possédant 25 millions de dollars et plus ont beaucoup de liberté temporelle, spatiale, et souvent psychologique. Pourtant, à un moment donné, il faut savoir que-ce qu'on fait avec toutes ces libertés. À la fin de l'article, Robert Kenny précise que cette recherche lui a montré que les gens ne pensent pas qu'ils puissent se libérer de la condition humaine en payant une certaine somme d'argent. D'habitude, les gens qui deviennent riches peuvent rester ivres de leur argent seulement pour une certaine période de temps. Ils commenceront à acheter des biens, faire de voyages partout dans le monde, etc., mais il y a une limite pour tout cela. À un moment ou à un autre ils seront confrontés à d'autres questions comme « maintenant qu'est-ce que je fais avec tout ça ? », « qu'est-ce que je fais de ma vie ? » (Ibid.).

Les résultats de cette recherche nous montrent que l'augmentation de richesse matérielle des individus n'accroîtra pas nécessairement notre bonheur. Ce n'est pas pour rien qu'un nombre considérable de philosophes, économistes, psychologues, et de leaders religieux nous suggèrent ce qu'Erich Fromm a reformulé dans ce passage :

*Yet the great Masters of Living have made the alternative between having and being a central issue of their respective systems. The Buddha teaches that in order to arrive at the highest stage of human development, we must not crave possessions. Jesus teaches: "for whosoever will save his life shall lose it; but whosoever will lose his life for my sake, the same shall save it. For what is a man advantaged, if he gain the whole world, and lose himself, or be cast away?" (Luke 9:24-25). Meister Eckhart taught that to have nothing and make oneself open and 'empty', not to let one's ego stand in one's way, is the condition for achieving spiritual wealth and strength. Marx taught that luxury is as much a vice as poverty and that our goal should be to be much, not to have much. (Fromm, 1998, p. 50-51)*

## 7.6 Gestion de la société

Même si on reconnaît l'importance du bonheur et du plaisir individuel dans la vie de chacun, pourtant ils ne peuvent pas être les seuls indicateurs sur lesquels le gouvernement doit se baser pour créer de politiques et de règlements justes dans la société (Sen, 2012, p. 346).

Sen (2012, p. 342), remarque que « le calcul utilitariste fondé sur le bonheur ou la satisfaction du désir » peut être une source d'injustice chez les plus mal lotis de la société. Nous avons tous vécu de situations désavantageuses dans lesquelles nous nous voyons obligés de choisir entre le mal et le pire. Choisir le moindre mal nous semble parfois l'option la plus rationnelle. Pourtant, nombreux sont ceux qui se trouvent *souvent* dans des situations désavantageuses dans la société. Pour ce groupe d'individus la moindre amélioration dans leur vie quotidienne peut être une grande source de bonheur. Les enfants affamés et mal nourris pendant une longue durée de temps se contentent énormément avec un petit bol du riz ou même quelques fruits par jour. Les latino-américains illégaux aux États-Unis souvent travaillent dans des conditions pénibles au-dessous de salaire minimum. Pourtant, l'insécurité qu'ils se font face chaque jour à cause de leur statut d'immigration ne leur permet pas de se plaindre et exiger des changements significatifs. Le fait d'avoir un travail, même si au-dessous de salaire minimum et sans les droits qui viennent avec un travail légal, semble satisfaisant en soi pour un grand nombre de ces ouvriers. En fait, les droits fondamentaux de ces derniers sont systématiquement minés même par les autorités américaines parce qu'ils sont dans une situation de désavantages. Aux États-Unis, nous pouvons trouver des milliers des individus qui vivent dans cette situation depuis des dizaines d'années. On remarque en passant que, même parmi plusieurs hautes autorités américaines, il y a une forte volonté de maintenir ses gens-là dans le *statu quo* car le secteur agricole américain en bénéficie largement de cette situation. En fait, prendre l'habitude de vivre dans des situations les plus intolérables et les plus indignes fonctionne souvent comme un système d'autodéfense ou de survie chez les plus démunis de la société. Dans des situations similaires, se fier uniquement à l'indicateur de bonheur est d'insérer davantage les individus déjà mal lotis dans une injustice sociale encore plus profonde. Le résultat serait probablement une société dans laquelle les plus riches, d'un côté, chercherons à satisfaire leur bonheur qui accroitra



régulièrement, puisque ils ne seront pas satisfaits avec des petits plaisirs, et, de l'autre côté, les plus démunis qui se débrouilleront avec des petites joies. Un groupe cherchera la maximisation de son plaisir, l'autre se satisfera avec la minimisation de son malheur.

### 7.7 Communauté

Nous avons dit que Bentham, tout comme Hobbes, postulait l'égoïsme psychologique. Brièvement, selon l'égoïsme psychologique chacun fait d'abord ce qui est dans son intérêt personnel. Nous avons aussi noté que Bentham était un utilitariste universel; il estime que l'acte juste devrait être déterminé en considérant le plaisir et la peine de tous les individus impliqués dans un état de choses et non pas uniquement l'intérêt ou le plaisir individuel. Il avait, donc, des prétentions altruistes aussi. De plus, Bentham croyait que la communauté était un être fictif ; La communauté n'est que l'agrégat d'individus selon ce philosophe. L'intérêt ou le bien commun est la somme des intérêts des individus. Conséquemment, sans comprendre et considérer l'intérêt des individus, parler de l'intérêt de la communauté serait complètement inintelligible selon Bentham. La combinaison de ces idées crée quelques problèmes graves au sein d'une communauté pour les utilitaristes Benthamien.

Tout d'abord, si la nature humaine est de telle manière que nous sommes uniquement motivés par notre intérêt personnel (égoïsme psychologique), il n'est même pas possible pour que nous agissions en accordance avec l'intérêt commun (altruisme) quand l'intérêt commun est incompatible avec notre intérêt personnel. L'action désintéressée est donc une impossibilité psychologique selon les tenants d'égoïsme psychologique incluant les utilitaristes benthamien.

De plus, en postulant que l'intérêt ou le bien commun est la somme des intérêts des individus Bentham commet le sophisme de composition. En effet, il attribue une caractéristique d'un groupe à partir d'une caractéristique de ses parts. Il n'est pas de tout évident que les intérêts individuels de chacun finissent nécessairement par l'intérêt de la communauté. « La tragédie des biens communs » est un concept utilisé par Garrett Hardin dans un article qu'il a publié en 1968. Hardin dans son article intitulé *La tragédie des communaux*, publié dans *Science* le 13 décembre 1968, montre que le mélange de la

recherche de l'intérêt individuel et de ressources communes gratuites peut causer des conséquences funestes pour la communauté. L'exemple présenté par Hardin dans son article est basé sur les terres communales dont les bergers partagent pour faire paître leurs bétails. Dans ce passage, Hardin résume la tragédie des biens communs :

En tant qu'être rationnel, chaque éleveur cherche à maximiser son gain. Explicitement ou implicitement, plus ou moins consciemment, il se demande "quelle est l'utilité pour moi d'ajouter une bête de plus à mon troupeau?" Cette utilité a une composante négative et une composante positive. [Premièrement,] la composante positive est fonction de l'incrément d'une bête. Puisque l'éleveur reçoit tous les revenus de la vente de l'animal additionnel, l'utilité positive est presque +1. [Deuxièmement,] la composante négative est fonction du surpâturage additionnel provoqué par la bête supplémentaire. Mais, comme les effets du surpâturage sont partagés par tous les éleveurs, l'utilité négative pour chaque éleveur qui prend une décision est seulement une fraction de -1. En ajoutant les utilités partielles individuelles, l'éleveur rationnel conclut que la seule voie sensée qu'il peut suivre est d'ajouter une autre bête à son troupeau. Et une autre; et une autre... Mais ceci est la conclusion atteinte par chaque berger rationnel partageant un terrain commun. C'est là que se trouve la tragédie. Chaque homme est enfermé dans un système qui le contraint à augmenter son troupeau sans limite – dans un monde qui est limité. La ruine est la destination vers laquelle tous les hommes se ruent, chacun à la poursuite de son propre meilleur intérêt dans une société qui croit en la liberté des communaux. La liberté dans les communaux apporte la ruine à tous. (Hardin, 1968)

Pourtant, il faut remarquer que les idées de Mill diffèrent substantiellement de celles de Bentham en ce qui concerne la recherche de l'intérêt personnel et de l'intérêt commun. Selon l'utilitarisme que Mill nous présente les individus sont capables de sacrifier leurs biens individuels pour le bien des autres. Mill même cite la Règle d'or de Jésus en confirmant que celle-ci est en accord avec l'utilitarisme :

*In the golden rule of Jesus of Nazareth, we read the complete spirit of the ethics of utility. To do as you would be done by, and to love your neighbour as yourself, constitute the ideal perfection of utilitarian morality. (Mill, 1863, Ch. 2)*

Comme nous avons précédemment remarqué, Mill, trouvant la posture quantitative de Bentham défectueuse, a fait une distinction qualitative entre les plaisirs et les peines. Le fait que l'individu prend du plaisir à quelque chose n'est pas une justification suffisante pour agir; la qualité de plaisir est aussi importante, estime Mill. Un Socrate insatisfait vaut mieux qu'un porc satisfait, comme Mill avait remarqué. D'après ce penseur, le bonheur de la communauté doit être intégré dans le bonheur de l'individu :

Nos seulement tout renforcement des liens sociaux et tout développement sain de la société encouragent, chez chaque individu, les raisons personnelles (*personal interest*) qu'il a de consulter en pratique le bien-être des autres; ils le conduisent également à identifier de plus en plus en considération dans la pratique. Il en vient, comme instinctivement, à être conscient de lui-même comme un être qui tient naturellement compte des autres [...]. Les plus petits germes de ce sentiment sont recueillis et ils se développent grâce à la contagion de la sympathie et à l'influence de l'éducation. [...] Chaque étape accomplie dans le progrès politique lui confère encore davantage ce caractère en supprimant les sources de conflit d'intérêt, en diminuant les inégalités en matière de privilège légaux entre les individus ou les classes sociales, inégalités qui font qu'il existe de larges portions de l'humanité dont il est encore possible de négliger le bonheur. Dans un état où l'esprit humain progresse, les influences qui tendent à engendrer chez chaque individu un sentiment d'harmonie avec tout le reste de l'humanité sont constamment en expansion; ce sentiment, s'il était parfait, empêcherait l'individu de jamais imaginer ou désirer une condition avantageuse pour lui-même dont les autres ne pourraient bénéficier<sup>67</sup>.

## 7.8 Rapport avec autrui

Les différences entre l'utilitarisme de Bentham et de Mill sont notables quand il s'agit de rapport avec autrui aussi. L'utilitariste benthamien est toujours motivé par son intérêt personnel dans son rapport avec autrui. Il n'a même pas de choix car il est psychologiquement formé de cette façon. Certes, Bentham revendique certain altruisme, pourtant ce qu'il suggère est un altruisme intéressé, si ceci n'est pas un oxymoron puisque l'altruisme est un souci désintéressé pour le bien-être des autres. L'utilitariste benthamien semble être intéressé davantage par *exchange relationships* plutôt que par *communal relationships*, en ce qui concerne les relations humaines. Clarck et Mill (1979)<sup>68</sup> font une distinction entre *exchange relationships* et *communal relationships*. Dans les relations basées sur l'échange les individus donnent quelque chose et prévoient recevoir quelque chose en échanges. Le chauffeur de taxi vous laisse où vous voulez dans la ville et vous lui payez. Outre que le temps que vous passez dans son taxi, il ne se soucie pas d'habitude de votre bien-être général dans la vie. D'autre côté, les individus ont des *communal relationships* dans lesquelles ils se comportent de manière désintéressée – désintéressé dans le sens que l'objet de l'action n'est pas le bien-être de l'agent mais plutôt l'intérêt et le bien-être d'autrui. Si un

<sup>67</sup> John Stuart Mill, (1861), *L'Utilitarisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 50, (cité dans Renourad 2013, p. 70-71).

<sup>68</sup> M. S., Clarck, J. Mill, 1979. « International attraction in exchange and communal relationships », *Journal of Personality and Social Psychology*, 37, p. 12-24, (cité dans Sears, Pepleu, Freedman, et Taylor, 1988, p. 268).



ami proche ne vous appelle pas pendant quelque temps vous allez lui appeler parce que vous êtes inquiet pour *son* bien-être. Nous avons tous vécus des situations dans lesquelles nous avons rendu un service pour notre famille, nos amis, etc., sans avoir des attentes ultérieures (Sears, Peplau, Freedman, et Taylor, 1988, p. 268).

Selon la théorie d'échange, les relations humaines sont principalement fondées sur l'intérêt personnel. Nos amitiés, nos relations amoureuses, et en général toutes les relations que nous entretenons avec autrui semblent être une sorte de transaction suivant cette théorie. Autrui, dans cette vision, semble devenir une commodité<sup>69</sup>. Nous pouvons aisément accepter qu'en fait une partie de nos relations avec les autres soit classifiées comme *exchange relationships*. Ce qui semble être carrément tordu est de dire que *tous* nos rapports avec autrui sont motivés par l'intérêt personnel.

Alors, il y a au moins deux approches différentes en utilitarisme quand il s'agit de rapport avec autrui; d'un côté, pour Bentham, nos rapport avec autrui, visant notre propre bonheur avant tout, sont de *exchange relationships*. Bentham estime que « le plaisir que je ressens à la perspective de faire plaisir à mon ami, quel plaisir est-ce sinon le mien<sup>70</sup> ? » De l'autre côté, nous avons les idées de Mill qui sont substantiellement moins égoïstes et plus altruiste. Comme nous avons plus haut remarqué Mill pense que les utilitaristes n'ont pas une approche purement instrumentale au point qu'ils établissent une chaîne de moyens-fins dans n'importe quel contexte. Il semble que pour Mill l'individu est capable d'atteindre à un point où il peut se sentir uni avec autrui. L'individu peut dans ce sens développer un sentiment de *nous*. Mill dit :

[...] dans un état où l'esprit humain progresse, les influences qui tendent à engendrer chez chaque individu un sentiment d'harmonie avec tout le reste de l'humanité sont constamment en

---

<sup>69</sup> Zick Rubin, 1973, *Liking and loving: An invitation to social psychology*. New York, Holt, Rinehart & Winston, (cité dans Sears, Pepleu, Freeman, et Taylor, 1988, p. 268).

<sup>70</sup> Deontology, 1983, *A table of the Springs of Action et Article on Utilitarianisme*, édité par A. Goldworth, Collected Works, Clarendon Press, Oxford, p. 148, (cité dans Leroy, 2008).

expansion; ce sentiment, s'il était parfait, empêcherait l'individu de jamais imaginer ou désirer une condition avantageuse pour lui-même dont les autres ne pourraient bénéficier<sup>71</sup>.

Alors, comme nous l'avons constaté, les systèmes étudiés dans les deux premières parties de ce mémoire se ressemblent au niveau de leur structure; une vision du monde et de l'homme, une mission ou *telos* de l'homme, et les vertus découlant de ces derniers sont bien présentes dans la philosophie morale de Platon, d'Aristote, et même dans l'utilitarisme. D'autre part, nous avons vu que, tout comme les éthiques abordées dans la première partie, des sujets comme le bien-être de la société, l'épanouissement des individus, la bonne vie, et « comment atteindre le bonheur? » occupent une place centrale dans la philosophie morale de Platon, d'Aristote, et de Mill. Un autre point important est celui de la relation étroite qui existait entre la politique et la morale chez les philosophes grecs classiques. Pourtant, à partir d'environ le XVI<sup>e</sup> siècle, la politique et la morale commencent à suivre chacune leur propre chemin. Nous avons vu que, pour des penseurs politiques comme Machiavel et Hobbes, l'éthique était devenue un instrument pour maintenir le pouvoir. Nous avons expliqué que *l'eudaimonia* (bonheur, bien-être, épanouissement) chez Aristote et Platon était très différent de la *félicité* hobbesienne. Dans la prochaine partie de ce mémoire, nous allons voir qu'avec le progrès scientifique, économique, et les changements sociaux liés avec ces progrès, l'individualisme de Hobbes, la séparation de la politique et de la morale, ainsi que la raison instrumentale prendront de l'ampleur. Nous avons vu comment la raison est devenue une sorte de calcul de conséquences que chacun fait pour son propre compte chez Hobbes.

Ainsi, dans la prochaine partie, après avoir très brièvement examiné le contexte sociopolitique, philosophique, et économique de l'Occident depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, nous verrons comment le management approche quelques éléments centraux et communs qu'on a déjà remarqués dans différents systèmes d'éthique. Plus précisément, nous avons choisi quelques concepts fondamentaux en éthique, à savoir ceux de mission, de

---

<sup>71</sup> John Stuart Mill, 1861, *L'Utilitarisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 80-81, (cité dans Renouard, 2013, p. 71)

vision, de vertu, et de rationalité qui ont aussi un ancrage en management. Après avoir expliqué ces termes en éthique, nous examinerons ensuite comment ces mêmes concepts sont compris et appliqués en management.



## TROISIÈME PARTIE ÉTHIQUE DANS LE CHAMP DU MANAGEMENT

### CHAPITRE I : LE CONTEXTE SOCIOPOLITIQUE, PHILOSOPHIQUE ET ÉCONOMIQUE

#### 1.1 Aperçu historique<sup>72</sup>

Le management :

[...] s'agit d'une activité ou, plus précisément, d'une série d'activités intégrées et interdépendantes, destinées à faire en sorte qu'une certaine combinaison de moyens (financiers, humains, matériels, etc.) puisse générer une production de biens ou de services économiquement et socialement utiles et si possible, pour l'entreprise à but lucratif, rentables<sup>73</sup>.

[...] le management est toujours plongé dans une société donnée à un moment très précis de son histoire. Corrélativement, par cette inscription dans la trame caractéristique de son temps, le management transforme son espace et fait l'histoire. Le management est donc un système d'action inextricablement lié à un espace social et historique. Connaître celui-ci éclaire alors forcément celui-là. (Déry, 2009, p. 8)

Pour commencer cette partie, il nous semble convenable de combiner les deux paragraphes ci-haut notés. Les moyens « financiers, humains, matériels » (Aktouf) utilisés en management doit être examinés dans un contexte « social et historique » (Déry) pour mieux comprendre la manière dont l'éthique est comprise et appliquée dans le champ du management puisque l'éthique, tout comme le management, est elle aussi, entre autres, « un système d'action inextricablement lié à un espace sociale et historique ». (Déry) Connaître l'espace sociale et historique des siècles précédents est primordial pour avoir une idée plus approfondie sur la manière dont l'éthique est appliquée dans le champ du management. Alors, nous allons ici très brièvement réviser quelques éléments importants du contexte dans lequel le management a respiré et a évolué.

---

<sup>72</sup> Inspiré par la figure présentée par Bedard, Ebrahimi, Saive (2011), p. 11. Dans leur figure (l'imbrication gigogne des systèmes managérial, économique et sociopolitique), ces auteurs situent le système managérial dans un système économique qui est lui-même situé dans un système sociopolitique. En utilisant leur figure, nous avons fourni notre propre contenu dans cette section.

<sup>73</sup> Omar Aktouf et al. (2006). *Le management entre tradition et renouvellement*, 4<sup>e</sup> éd., Montréal, Gaëtan Morin Éditeur, p. 8, (cité dans Bédard, Ebrahimi, et Saives, 2011, p. 8).

On a remarqué précédemment qu'à peu près à partir du XVI<sup>e</sup> siècle en Europe plusieurs penseurs et politiciens ont explicitement exprimé l'idée de séparation entre l'État et la religion. Machiavel, probablement le premier penseur et politicien qui a ouvertement discuté cette idée dans ses écrits, estimait qu'un prince, pour maintenir son État, est souvent obligé d'agir contre l'humanité, contre la charité, contre la religion même (Machiavel, Prince, Ch. 15). Le problème primordial pour Machiavel était comment maintenir le pouvoir de l'État. La morale et la religion, réduites aux simples facteurs sociaux, étaient des instruments dont le prince devait utiliser pour maintenir son État<sup>74</sup>. Ailleurs, nous avons expliqué que pour des philosophes comme Socrate, Platon, et Aristote la politique et l'éthique étaient inséparables. L'éthique et la politique faisaient parties de la même science dans les écrits d'Aristote. L'*Éthique à Nicomaque* était, entre autres, un traité de politique (Aristote, É. N., Ch. 3). *La Politique* d'Aristote était la continuation de son traité d'éthique. Machiavel, de son côté, découvre et fonde un nouveau monde politique : un monde où la politique, d'une part, et la morale courante et la religion, de l'autre, suivent leur chemin séparément.

Thomas Hobbes, défenseur ardent de l'absolutisme, confère un pouvoir absolu au souverain dans son livre intitulé *Léviathan* publié au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle. Selon ce célèbre philosophe, l'absence d'autorité dans les sociétés conduit les êtres humains, tôt ou tard, vers « l'état de nature »; un état imaginaire, qui pourrait exister dans n'importe quelle période historique et dans n'importe quelle zone géographique, où la survie et la conservation de soi est le souci principal de l'Homme; un monde dans lequel il n'y a pas d'État, de lois, de morale courante, d'art, de lettres, et de société. La vie dans cet état est « solitaire, indigente, dégoûtante, animale et brève » (Hobbes, 2003, Ch. 13). Qu'est-ce que l'homme doit faire pour ne pas tomber dans ce monde où chacun est un loup pour chacun alors ? La solution est présentée en forme d'un contrat social. Hobbes propose un pacte de non-agression entre les êtres humains. L'État, ou le Léviathan, est une personne imaginaire créée par le consentement des individus. Le pouvoir de l'État est absolu. À titre d'exemple, l'État devrait avoir, selon Hobbes, un pouvoir absolu sur tout ce qui pouvait être publié dans les livres, ainsi que le curricula universitaire, et l'église. Pour Hobbes, la félicité de l'individu consiste à surpasser continuellement celui qui précédait : « Abandonner la course, c'est mourir. »

<sup>74</sup> A. Koyré, 1966, *Étude d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, P.U. F., p. 11, (cité dans Chevallier, 1993, p. 236).

(Hobbes, 1640, p. 55) Dans un autre passage, l'auteur estime que la félicité de l'homme est « le continuel succès dans l'obtention de ces choses qu'on désire régulièrement, c'est-à-dire la réussite continuelle » (Hobbes, 2003, Ch. 6).

Hobbes place l'individu au centre du monde. Pour ce nominaliste, le peuple ou la volonté publique n'existaient pas; la volonté était la volonté individuelle (Chevallier 1993, p. 311-12). Hobbes, tout comme Bentham, postulait l'égoïsme psychologique. L'individu, Hobbes estime, est mu uniquement par son intérêt personnel (Hobbes, 2003, Ch. 15). À part son intérêt personnel, l'homme hobbesien est constamment à la recherche du pouvoir (*Ibid.*, Ch. 1).

En fait, l'individualisme de Hobbes était toute une nouveauté au XVII<sup>e</sup> siècle. Avant la Renaissance, les habitants de l'Europe s'apercevaient comme membres d'une collectivité. L'individu était membre d'une famille, d'une corporation professionnelle, d'un ensemble de musique, ou bien membre d'une doctrine religieuse<sup>75</sup>. L'image de l'individu qui Hobbes a dévoilé dans ses écrits était sans précédent au vieux continent.

Outre qu'en politique et en philosophie, nous constatons des développements majeurs technologiques et scientifiques, sociaux, et économiques en Europe à partir du, environ, XV<sup>e</sup> siècle. L'invention de l'imprimerie dans les années 1440 par Gutenberg a facilité énormément la propagation de toute sorte de connaissance. L'expansion maritime, explorations terrestres, avancement en astronomie et en médecine, ainsi que d'autres développements scientifiques ont octroyé l'estime de soi à l'Homme. C'était une époque fortement teintée de l'humanisme et de l'espoir; l'individu était mis au premier plan. L'héliocentrisme de Copernic et de Galilée a causé un défi terrifiant pour l'Église. L'Église, en se basant sur quelques textes Bibliques, postulait un univers géocentrique à l'époque. Dans un sens, la thèse de Copernic et de Galilée était le même que nier l'authenticité de la parole de Dieu. Mais ce n'était pas tout; l'autorité de l'église était contestée même de l'intérieure. Au début du XVI<sup>e</sup> siècle, nombreux étaient ceux qui pensaient que l'énorme pouvoir qui possédait l'Église était devenu une source de corruption. D'après eux, l'Église Catholique était suffisamment influencée par la mondanité de la Renaissance pour exiger une réforme.

---

<sup>75</sup> Voir la référence Smith (2006, deuxième vidéo) dans la bibliographie.



Martin Luther, un moine augustin allemand et la voix la plus distinguée de la réforme, a d'abord demandé une réforme interne de l'Église en 1517. Mais finalement, les efforts de ce dernier et d'autres ont abouti à l'établissement d'une autre Église, à savoir l'Église protestante. La Réforme avait profondément miné « le monopole idéologique de l'Église catholique en occident », chose qui en quelque sorte a pavé davantage la voie pour l'avancement de l'individualisme et le progrès matériel (Bédard, Ebrahimi, Saives, 2010, p. 29).

Parmi les facteurs qui ont favorisé le démarrage du capitalisme en Europe, on peut noter l'interprétation dont Luther et surtout Calvin a fait du travail, de la richesse matérielle, et de la recherche rationnelle du profit par une production accrue. À l'époque, l'Église catholique était très suspicieuse de la richesse matérielle et le commerce. L'Église catholique croyait que les hommes étaient censés travailler uniquement pour satisfaire leurs besoins immédiats et dédier le temps qui leur restait à la prière et à leur obligation religieuse. En outre, l'Église catholique condamnait fortement le prêt à intérêt. Pourtant, pour Jean Calvin, théologien et réformateur renommé français, la richesse matérielle obtenue d'une profession était une manifestation de la grâce divine. Le travail, Calvin et Luther estiment, est une œuvre de Dieu. Bieler (1959) estime que :

Le travail devenant ainsi une œuvre de Dieu, une liturgie, mobilisait pour son achèvement les forces intérieures les plus puissantes de l'homme. Et comme à cet esprit d'entreprise fécondé par la foi s'ajoutait une sobriété rigoureuse, la production ainsi stimulée devait rapidement dépasser la consommation et créer de l'épargne en quête d'investissement. (Bieler, 1959)

En ce qui concerne le prêt à intérêt, Calvin disait que : « L'interdiction biblique du prêt à intérêt concerne le prêt de secours, le prêt destiné à venir en aide à un malheureux; elle ne concerne pas le prêt commercial ou industriel. » (*Ibid.*)

Sans alléguer qu'il y a un lien de causalité entre la Réforme et le capitalisme, on peut conclure que les idées de Luther et de Calvin, harmonisées avec d'autres développements qui se poursuivaient à l'époque en Europe, ont favorisé l'essor du capitalisme.

Comme nous avons plus haut noté, l'Europe a témoigné des développements majeurs scientifiques et technologiques pendant la Renaissance, surtout dès le milieu du XVe siècle.

Les nouvelles connaissances de l'homme ont abouti à un plus grand contrôle sur l'environnement. Une nouvelle classe économique a ensuite émergée de la société pour exploiter ces nouvelles connaissances et le contrôle croissant sur l'environnement qui est venu avec. À partir du XVII<sup>e</sup> siècle, des différents développements philosophiques, religieux, scientifiques, et économiques qui ont eu lieu en Europe ont, d'une manière ou d'une autre, influencé la formation d'un mouvement de pensée appelée « Les Lumières ». D'autres développements importants qu'on peut noter sont les grandes révolutions politiques qui ont eu lieu entre 1688 et 1789 en Angleterre, aux États-Unis, et en France. C'était la nouvelle classe économique (la classe moyenne et le *business class*) qui a pris la relève après ces révolutions. Les idées des Lumières ont été largement utilisées par les révolutionnaires en Europe et aux États-Unis. Les idées des Lumières, mettant l'accent sur la raison, l'individualisme, et la liberté plutôt que sur la tradition, étaient formées à travers des grands développements philosophiques et des nombreuses mutations sociopolitiques en Europe.

Aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, une idéologie économique, mercantilisme, a émergé en Europe. L'idée principale de cette idéologie était d'augmenter les exportations et de diminuer les importations afin d'établir une balance commerciale favorable aux nations les plus industrialisées et mieux armées européennes. Par exemple, tout au début du XVII<sup>e</sup> siècle, la Compagnie néerlandaise des Indes orientales, avec la protection du gouvernement néerlandais, jouissait un monopole sur ses activités commerciales en Afrique, Amérique du sud, et en Asie. Cette compagnie, en établissant des colonies en outre-mer, importait les matières premières à très bas prix de ses dernières et leur exportait de produits déjà fabriqués créant une relation commerciale complètement inéquitable pour les colonies (*Mercantilism*, 2014). Les pays exploiters régulièrement établissaient des politiques spécifiques afin d'empêcher le développement de l'industrie dans les pays colonisés pour protéger cette relation abusive. C'était, en partie, de cette manière efficace et efficiente que plusieurs nations européennes sont devenues des pouvoirs mondiaux. Brisco (1907) décrit la situation à l'époque de Walpole, le premier « Premier ministre » de la Grande Bretagne, dans le passage suivant :

*By commercial and industrial regulations attempts were made to restrict the colonies to the production of raw materials which England was to work up, to discourage any manufacturers*

*that would any way compete with the mother country, and to confine their markets to the English trader and manufacturer*<sup>76</sup>.

De cette façon, les nations les plus puissantes de l'Europe, en utilisant toute sorte de ruses et de méthodes fortement immorales, ont instrumentalisé les ressources naturelles ainsi que les peuples qui résidaient dans les colonies afin d'achever leurs objectifs économiques. Pourtant, il faut noter ici que nombreuses étaient les voix dont à l'époque n'approuvaient pas des pareilles comportements et que nous avertissaient contre l'abus de la raison instrumentale. Cet extrait du livre *Faust* de Johann Wolfgang von Goethe, faisant partie de l'époque des Lumières, est particulièrement parlant : « *Life on earth would not be quite so veil had you not given him that shine of heavenly light, That he calls Reason, but which he uses, if at all, To be more animal than any animal.* » (Goethe, *Faust*, Prologue in Heaven)

On peut aussi citer les paroles de Kant, l'un des plus célèbres des Lumières, à cet égard :

Or je dis: l'homme, et en général tout être raisonnable, existe comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré, dans toutes ses actions, aussi bien dans celle qui le concernent lui-même que dans celles qui concernent d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré en même temps comme fin. (Kant, 1785, 2<sup>e</sup> section)

Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. (*Ibid.*)

L'une des particularités qui distingue l'Europe du XVII<sup>e</sup> siècle avec les périodes précédentes est la façon dont la liberté était définie. Pour les anciens, la liberté était liée à la délibération collective et directe des citoyens, ce qu'on appelle aujourd'hui la démocratie directe. Les gens se prononçaient sur la place publique pour ou contre une guerre avec leur voisin ; Ils approuvaient ou bien rejetaient publiquement les lois ; Ils tranchaient les traités d'alliance avec les étrangers en publique et de manière collective, etc. Pourtant, le citoyen qui se voyait si libre dans les affaires publiques, était complètement assujetti à l'autorité de l'ensemble en tant qu'individu. Il n'était pas question de choisir sa religion, ni de s'exprimer librement de la même façon que les européens le faisaient dans la période dite moderne. À ce sujet, on a précédemment raconté ce qui est arrivé à Socrate en Athènes. Benjamin Constant

---

<sup>76</sup> Norris Arthur Brisco, 1907, *The Economic Poicy of Robert Walpole*, New York, The Columbia University Press, p. 165, (cité dans Chang, 2006, p. 51-52).



(1997), auteur et politicien célèbre Suisse-Français, dans un discours prononcé à l'Athénée royal de Paris en 1819 a dit le suivant :

Dans les choses qui nous semblent les plus futiles, l'autorité du corps social s'interpose et gêne la volonté des individus. Terpendre ne peut chez les Spartiates ajouter une corde à sa lyre sans que les Éphores ne s'offensent. Dans les relations les plus domestiques, l'autorité intervient encore. Le jeune Lacédémonien ne peut visiter librement sa jeune épouse. À Rome, les censures portent un œil scrutateur dans l'intérieur des familles. Les lois règlent les mœurs, et comme les mœurs tiennent à tout, il n'y a rien que les lois ne règlent. (Constant, 1997, p. 594)

D'autre part, la liberté pour les modernes semble être justement ce que les anciens ne possédaient ou possédaient peu, à savoir la liberté individuelle privée. Les libertés modernes sont la liberté d'expression, de spéculation, de religion et de croyance, d'organisation et d'association ainsi que la liberté d'emploi et d'entreprise, d'acheter et de vendre toute sorte de biens, de posséder de propriétés privées, de choisir leur gouvernant et la liberté de changer les gouvernements via une révolution si elle est nécessaire (Lerner, 1960). En fait, les libertés modernes sont à peu près ce que nous demandons de nos gouvernements de nos jours. Ces libertés, et plusieurs autres, étaient, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, reconnues comme des droits inaliénables et sacrés de l'homme dans des plusieurs déclarations des droits de l'homme et dans plusieurs constitutions de différents pays européens ainsi qu'aux États-Unis. Ainsi, les hommes qui n'avaient aucune notion des droits individuels<sup>77</sup> dans le monde ancien, ont inventé, dans les Temps modernes, la notion de droits naturels pour se protéger contre l'abus de l'État et la collectivité. C'était la montée d'une doctrine politique qui a subi plusieurs développements depuis le XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à présent, à savoir le libéralisme.

Plusieurs développements sociaux, politiques, et économiques sont à la racine du changement d'acception de la liberté chez les modernes. D'abord, les républiques et les États anciens étaient considérablement plus petits, et de ce fait, l'importance de la politique, et la part qu'y prenait chaque citoyen, était plus sentie. Au début des temps modernes, ou même

---

<sup>77</sup> Dans son premier *Mémoire sur l'instruction publique*, « Nature et objet de l'instruction publique » Condorcet estime que « les anciens n'avaient aucune notion de ce genre de liberté; ils semblaient même n'avoir pour but, dans leurs institutions, que de l'anéantir. Ils auraient voulu ne laisser aux hommes que les idées, que les sentiments qui entraient dans le système du législateur. Pour eux la nature n'avait créé que des machines, dont la loi seule devait régler les ressorts et diriger l'action », *Œuvres complètes*, Paris, 1847-1849, tome VII, p. 202, (cité dans Constant, 1997, p. 835).

de nos jours, nombreux étaient ceux qui pensent que leur participation aux élections n'influe pas les politiques du pays. En outre, les républiques anciennes vivaient presque dans un état de guerre perpétuelle. Ceci exigeait plus d'attention de la part des citoyens s'ils souhaitaient garder leur souveraineté; la perte d'une guerre signifiait l'esclavage de milliers des citoyens libres. De là, les citoyens prémodernes sacrifiaient leurs libertés privées plus facilement puisque leur survie et leur souveraineté étaient à l'enjeu. Tandis que cette situation n'existait plus chez les modernes, dès lors plus aucune emphase n'était mise sur les libertés individuelles. De plus, les républiques victorieuses utilisaient les esclaves pour les durs travaux quotidiens, facteur qui sauvait un temps considérable pour leurs citoyens afin qu'ils exercent leurs responsabilités publiques; aux Temps modernes, et encore aujourd'hui, les européens préconisaient le commerce sur la guerre. À part la paix, les activités commerciales exigent beaucoup de temps pour être fructueuses. Il leur était impératif de gérer leur temps en accordance avec toutes les responsabilités qu'ils avaient dans leurs professions, leur vie privée, etc. Cela dit, la pénurie de temps les obligeait de choisir des représentants qui s'occupaient des affaires politiques au lieu d'aller se prononcer sur la place publique collectivement (Constant, 1997).

Comme nous l'avons brièvement noté plus haut, déjà au XVII<sup>e</sup> siècle, les gouvernements européens intervenaient largement dans les affaires économiques en passant des règlements et des politiques qui protégeaient et renforçaient la position de leurs entreprises en étranger (mercantilisme). Au XVIII<sup>e</sup> siècle l'idée dominante était de considérer le commerce international et l'échange comme un jeu à somme nulle, comme le croyait Aristote. Dans le même ordre de pensée, les gouvernements européens d'habitude ne partageaient pas d'informations économiques; les prix étaient amplement influencés par les gouvernements et les industries étaient bien protégées de leurs concurrents étrangers. C'est dans la même période que nous témoignons le développement du libéralisme. Les défenseurs de cette doctrine politique, défendant les droits et les libertés individuels, croyaient que le rôle principal du gouvernement, et de la politique au sens large, était de protéger les individus contre les abus d'autrui, incluant les abus de pouvoir qui pourraient parvenir de la part du gouvernement lui-même. Le défi des libéraux était d'établir un système politique dans lequel

le gouvernement, sans abuser le pouvoir qui lui était confié, jouait le rôle de protecteur des citoyens (*Liberalism*, 2014).

En ce qui concerne l'économie, les libéraux, tout comme les physiocrates français, croyaient que le gouvernement ne devrait pas interférer avec le fonctionnement des « lois naturelles de l'économie ». La croissance économique, estimaient les physiocrates, passait par une concurrence libre et illimitée. Donc, le gouvernement, selon les physiocrates, devrait « laissez-faire, laissez passer ». Autrement dit, le gouvernement ne devrait pas intervenir dans les opérations économiques des citoyens pour que les lois naturelles de l'économie puissent créer de la richesse (*Physiocrat*, 2014). Évidemment, les physiocrates et les libéraux ne préconisaient pas les politiques mercantilistes qui existaient un peu partout en Europe à cette époque-là.

En 1776, Adam Smith a ardemment défendu la doctrine du « laisser faire » dans son livre *The Wealth of Nations*. Ce célèbre philosophe et économiste écossais croyait que le libre-échange, et la concurrence libre et illimitée, auraient augmenté la qualité des produits tout en diminuant leur prix. Smith croyait qu'un système économique dans lequel les individus étaient libres de poursuivre leurs intérêts personnels, tout en ayant une division rigoureuse de travail, aurait augmenté le bien-être de toute la société. Il semble que Smith commet la même erreur logique (le sophisme de composition) que Bentham lui-aussi a commis. Dans son *The Wealth of Nations*, Adam Smith explique le cadre mental d'un chef d'industrie :

En dirigeant cette industrie de manière à ce que son produit ait le plus valeur possible, il ne pense pas qu'à son propre gain; en cela, comme dans beaucoup d'autres cas, il est conduit par une main invisible à remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions ; et ce n'est pas toujours ce qu'il y a de plus mal pour la société, que cette fin n'entre pour rien dans ses intentions. Tout en cherchant que son intérêt personnel, il travaille souvent d'une manière bien plus efficace pour l'intérêt de la société, que s'il avait réellement pour but d'y travailler. Je n'ai jamais vu que ceux qui aspiraient, dans leur entreprise de commerce, à travailler pour le bien général, aient fait beaucoup de bonnes choses<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> Adam Smith, 1776, Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations, Livre IV, Ch. 2, (cité dans Renouard, 2013, p. 69).



Nous avons précédemment assez expliqué concernant le sophisme de composition dont Bentham avait commis. En effet, il n'est pas de tout évident, ni certain, que la recherche d'intérêt individuel de chacun finissent nécessairement par l'intérêt de la communauté. « La tragédie des biens communs » de Garrett Hardin (1968) en est un exemple.

Selon Adam Smith, le marché concurrentiel facilite les opérations économiques et aboutit en la satisfaction des besoins collectifs. Smith envisageait un système économique dans lequel il existait une division rigoureuse de travail où les producteurs concurrençaient les uns avec les autres afin de satisfaire les besoins des consommateurs. Dans le système de Smith le prix déterminait quel type de biens devrait être produit ainsi que la façon dont la richesse produite par ces biens devrait être distribuée entre les parties prenantes. Dans ce système, la libre volonté des acheteurs et des producteurs déterminent la façon dont le travail, le capital et les biens premiers de la société doivent être employés. C'est à travers ce mécanisme que le prix, occupant une place centrale dans le système de Smith, est fixé; plus la demande est élevée plus les prix montent, chose qui guide les producteurs vers l'augmentation de la quantité de leur production pour en profiter davantage. Une fois l'offre s'approche à la demande, les prix commencent à diminuer, signalant les producteurs qu'il est peut-être temps de focaliser leur énergie (travail, bien premiers, capital) ailleurs. À travers ce mécanisme, ce qui est produit est censé être, en général, ce qui est désiré par la société. Alors, en théorie, ceux qui produisent les besoins collectifs les plus recherchés toucheront une plus large partie de la richesse de la société du fait même qu'ils répondent les besoins d'un plus grand nombre d'individus. Alors, les plus riches dans cette logique sont, dans un sens, les plus méritants et dignes de leur richesse, car ils répondent aux besoins du plus grand nombre. Mais, pour que tout marche comme prévu, comme les libéraux l'estiment, il faut laisser les individus libres de poursuivre leur profit. Le gouvernement ne doit pas intervenir; il faut « laisser faire, laisser passer ». Dans le marché concurrentiel de Smith, cette libre recherche du profit individuel est le moteur de l'économie. Tout comme une « main invisible » qui contrôle et règle les activités économiques, cette libre recherche du profit individuel satisfera, en théories, les intérêts du plus grand nombre d'individus. L'État, sans créer d'entraves dans les activités économiques, a comme mission la défense et la protection de citoyens, établir la

justice dans la société ainsi que la réalisation des projets à usage collectif comme les voies de communication, croyait Smith (*Adam Smith*, 2014, *Physiocrat*, 2014, *Liberalism*, 2014).

Certes, Smith préconisait le libre-échange et la concurrence libre et illimitée; il croyait que l'État devait laisser les gens d'affaires s'occuper de l'économie car ils peuvent, des fois sans se soucier de l'intérêt général des citoyens, utiliser l'économie pour leurs propres intérêts particuliers. Dans ce sens, Smith préconisait un gouvernement minimaliste (Fleischacker, 2013). Pourtant, il ne faut pas insinuer que Smith était contre toute intervention de l'État dans les affaires économiques. Smith est d'avis que l'État, jusqu'à un certain point, peut et *doit* redistribuer la richesse dans la société en défendant les moins nantis. À titre d'exemple, Smith prône un certain control gouvernemental, basé sur des lois justes, en ce qui concerne les pratiques bancaires (*Ibid.*). Cet économiste écossais était un ardent défenseur de l'intérêt de la société; puisque l'intérêt de la société est étroitement lié avec l'intérêt des ouvriers, et étant donné que les ouvriers et les salariés constituent la majorité de la population de la société, ces derniers occupent une place privilégiée dans les écrits d'Adam Smith. Ce qui suit est un extrait de son livre la *Richesse des nations* (1776) :

*Servants, labourers and workmen of different kinds, make up the far greater part of every great political society. But what improves the circumstances of the greater part can never be regarded as an inconveniency to the whole. No society can surely be flourishing and happy, of which the far greater part of the members are poor and miserable.* (Smith, A. (1), 1776, livre I, chapitre viii)

Dans ce même livre, la *Richesse des nations* (1776), Smith nous parle de trois grandes classes existant dans toute société civilisée « du revenu desquelles toute autre classe tire en dernier résultat le sien » (Smith, A. (2), 1776, livre II). Ces trois grandes classes sont celles qui vivent de rentes, celles qui vivent de salaires, et celles qui vivent de profits des capitaux. Il importe de souligner que, selon Smith, les intérêts de chacune de ces classes sont, en général, interconnectés et étroitement liés à l'intérêt général de toute la société. Pour Smith, l'intérêt de la société et l'intérêt de ceux qui vivent de salaires (les ouvriers) est le même. Pourtant, l'intérêt de ceux qui vivent de profits des capitaux n'est pas aussi fortement lié à l'intérêt général de la société que celui de ceux qui vivent de rentes et de salaires :

C'est le capital qu'on emploie en vue d'en retirer du profit, qui met en mouvement la plus grande partie du travail utile d'une société. Les opérations les plus importantes du travail sont réglées et

dirigées d'après les plans et les spéculations de ceux qui emploient les capitaux; et le but qu'ils se proposent dans tous ces plans et ces spéculations, c'est le profit. Or, le taux des profits ne hausse point, comme la rente et les salaires, avec la prospérité de la société, et ne tombe pas, comme eux, avec sa décadence. Au contraire, ce taux est naturellement bas dans les pays riches, et élevé dans les pays pauvres; jamais il n'est aussi élevé que dans ceux qui se précipitent le plus rapidement vers leur ruine. L'intérêt de cette troisième classe n'a donc pas la même liaison que celui des deux autres avec l'intérêt général de la société. (*Ibid.*, livre I, Conclusion)

Smith était bien conscient de toutes sortes de ruses que les gens qui vivent de profits des capitaux, ou les fabricants, peuvent utiliser contre l'intérêt général de la société :

Cependant l'intérêt particulier de ceux qui exercent une branche particulière de commerce ou de manufacture est toujours, à quelques égards, différent et même contraire à celui du public. L'intérêt du marchand est toujours d'agrandir le marché et de restreindre la concurrence des vendeurs. Il peut souvent convenir assez au bien général d'agrandir le marché, mais de restreindre la concurrence des vendeurs lui est toujours contraire, et ne peut servir à rien, sinon à mettre les marchands à même de hausser leur profit au-dessus de ce qu'il serait naturellement, et de lever, pour leur propre compte, un tribut injuste sur leurs concitoyens. Toute proposition d'une loi nouvelle ou d'un règlement de commerce, qui vient de la part de cette classe de gens, doit toujours être reçue avec la plus grande défiance, et ne doit jamais être adoptée qu'après un long et sérieux examen, auquel il faut apporter, je ne dis pas seulement la plus scrupuleuse, mais la plus soupçonneuse attention. Cette proposition vient d'une classe de gens dont l'intérêt ne saurait jamais être exactement le même que l'intérêt de la société, qui ont en général intérêt à tromper le public et même à le surcharger, et qui en conséquence ont déjà fait l'un et l'autre en beaucoup d'occasions. (*Ibid.*)

Donc, la politique de « laisser faire, laisser passer », l'État minimaliste, le libre-échange et la concurrence libre et illimitée, etc., chez Smith doivent être compris dans le contexte et tenant compte de l'ensemble de ses écrits. Dans ce sens, il nous semble complètement tordu de présenter Adam Smith comme le « père de la dérégulation », chose de plus en plus fréquente de la part de certains analystes dernièrement. N'oublions pas que Smith était un philosophe moral aussi.

Afin d'accélérer la productivité et d'augmenter les habiletés des ouvriers, Adam Smith propose la division et la spécialisation du travail dans les manufactures. Postérieurement, Babbage, Taylor, et Ford ont poussé la division du travail de Smith au point que, à travers cette logique, ils ont fini par s'aliéner les ouvriers. Certes, la production s'est accélérée, pourtant le travail est devenu trop abstrait et trop répétitif; le travail d'un grand nombre d'ouvriers est devenu trop fatigant, voire tortueux. Les ouvriers sont souvent démotivés. Cependant, en ce qui concerne la division du travail, il faut remarquer qu'Adam Smith ne



visait pas à transformer les ouvriers en machines. Comme nous l'avons mentionné plus haut, pour Smith, l'intérêt et le bien-être des ouvriers et des salariés sont, en principe, l'intérêt et le bien-être de toute la société. Le passage suivant nous montre qu'Adam Smith était conscient de l'effet néfaste d'une division et d'une spécialisation trop poussées du travail :

*The man whose whole life is spent in performing a few simple operations, of which the effects are perhaps always the same, or very nearly the same, has no occasion to exert his understanding or to exercise his invention in finding out expedients for removing difficulties which never occur. He naturally loses, therefore, the habit of such exertion, and generally becomes as stupid and ignorant as it is possible for a human creature to become. (Smith, A. (3), 1776, livre V, Chapitre I)*

Plus haut nous avons cité un paragraphe dans lequel Smith, en expliquant le cadre mental d'un chef d'industrie, justifie le comportement égoïste des citoyens (p. 157 de ce mémoire). Pourtant, il faut remarquer qu'il n'est pas entièrement clair si Smith pense que les êtres humains n'agissent *que* de manière égoïste. Tout au début de son livre intitulé *La théorie des sentiments moraux*, initialement publié en 1759, Smith écrit :

*How selfish so ever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortunes of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it, except the pleasure of seeing it. (Smith, A., 1853, section I)*

De toutes façons, il importe de noter qu'à cette époque Adam Smith n'était pas le seul penseur qui justifiait les comportements égoïstes. Bernard Mandeville (1670-1733), avant Adam Smith, propageait déjà des idées en quelque sorte similaires dans ses écrits :

Il est certain que moins nombreux sont les désirs d'un homme et moins il convoite de chose, plus il est à l'aise avec lui-même; plus actif il est à fournir à ses propres besoins et moins il lui faut se faire servir, plus il sera aimé et moins il sera importun dans une famille; plus il aime la paix et la concorde, plus de charité il a envers son prochain et plus il brille de vertu véritable, il est hors de doute que dans cette proportion il est acceptable à Dieu et aux hommes. Mais soyons justes, de quel profit peuvent être ces choses, quel bien peuvent-elles faire pour ce qui est d'avancer la richesse, la gloire et la grandeur terrestre des nations? C'est le courtisan sensuel dont le luxe n'a pas de limite, c'est la débauchée qui invente de nouvelles modes toutes les semaines, c'est l'arrogante duchesse qui par son équipage, par ses fêtes et par toute sa conduite cherche à imiter une princesse, c'est le roué prodigue et l'héritier dépensier qui gaspillent leur argent sans esprit et sans jugement, c'est le gredin cupide et déloyal qui a arraché une immense fortune aux larmes des veuves et des orphelins et qui a légué à des prodigues son argent à dépenser. Voilà ceux qui sont la proie et la nourriture propre d'un Léviathan parvenu à sa pleine croissance. On en d'autres termes, la désastreuse condition des pestes et des monstres que j'ai nommé pour faire accomplir toutes les divers travaux que l'habileté humaine est capable d'inventer pour procurer un moyen de subsistance honnête aux vastes foules de pauvres travailleurs qui sont nécessaires pour

composer une grande société. Et ce serait folie d'imaginer que de grandes et de riches nations puissent subsister et être à la fois puissantes et polie sans cela<sup>79</sup>.

Mandeville justifie le comportement égocentré de l'homme, alléguant que l'enrichissement de ceux qui poursuivent leur profit individuel, aboutira en l'amélioration du bien-être collectif. Mandeville déclarait explicitement que les vices privés font les bienfaits publics. Ces sont les comportements de la débauchée, l'arrogante duchesse, et le gredin cupide qui est le moteur de l'économie chez Mandeville. Quelques dizaines d'années après Mandeville, Adam Smith, dans son chef d'œuvre, *The Wealth of Nations* (1776), combine certaines idées de Mandeville avec la notion de concurrence parfaite.

L'utilitarisme, un système d'éthique considérablement favorable au libéralisme, est apparu après Adam Smith. Bentham, lui-même un législateur, défendait le libéralisme en préconisant un gouvernement avec des pouvoirs très limités. Tous comme les physiocrates français et Adam Smith, Bentham préconisait la politique « laisser faire, laisser passer ». Selon lui, le gouvernement, afin d'aider le bien-être public, devrait observer le silence (*Be quiet*). En harmonie avec les idées libérales, il croyait que le gouvernement ne devrait pas faire grande chose sauf la protection des individus pour que ces derniers puissent continuer leurs chemins sans entraves :

*We have seen above the grounds on which the general rule in this behalf – Be quiet – rests. Whatever measures, therefore, cannot be justified as exceptions to that rule, may be considered as non agenda on the part of government. The art, therefore, is reduced within a small compass: security and freedom are all that industry requires. The request which agriculture, manufactures, and commerce present to governments, is modest and reasonable as that which Diogenes made to Alexander: "Stand out of my sunshine." We have no need of favour – we require only a secure and open path. (Bentham, 1843, vol. 3)*

En fait, l'utilitarisme répondait très bien au courant politique et économique de son temps. Comme nous avons remarqué plus haut, les utilitaristes maintenaient que « le bonheur humain et social est lié à l'amélioration du bien-être matériel du plus grand nombre et que la recherche par chacun de son intérêt contribue à ce bien-être » (Renouard, 2013, p. 65). On peut comprendre que les développements économiques et scientifiques après, environ, la Renaissance avaient amélioré énormément le bien-être social dans plusieurs pays européens,

---

<sup>79</sup> Bernard Mandeville, 1723, *Recherche sur la nature de la société*, Arles, Actes Sud, 1998, p. 74, (cité dans Renouard 2013, p. 65-66)



surtout en Angleterre. Il n'est pas difficile non plus de comprendre que l'amélioration du bien-être matériel des individus est importante pour les individus eux-mêmes et la société en général. Pourtant, le bien-être matériel ne satisfait qu'une partie du bonheur humain. L'un des problèmes de penseurs comme Bentham est leur définition du bonheur humain. Il est possible d'imaginer une société économiquement riche, mais psychologiquement en grande difficulté. De plus, il n'est pas tout à fait certain que la recherche par chacun de son intérêt individuel amènera forcément le bonheur de toute la société, chose que nous avons déjà abordé ci-haut.

Un autre point commun entre les libéraux et les utilitaristes était la préconisation de la démocratie représentative. En outre, les utilitaristes défendaient toutes les libertés et les droits modernes (liberté d'expression, de réunion, de religion, de la presse, etc.). John Stuart Mill a abondamment discuté ces libertés dans son traité intitulé *On Liberty*. Là Mill estime qu'uniquement dans le cas où les intérêts des autres sont en danger le gouvernement devrait contrôler et réguler les comportements individuels. On n'a pas tort de dire que les utilitaristes, à part la participation active dans le discours libéral de leur temps, ont même considérablement aidé les libéraux avancer leur réforme économique et politique (*Liberalism*, 2014).

Les développements philosophiques, sociaux, politiques, scientifiques, et économiques qu'on a brièvement expliqué jusqu'à ici ont chacun, d'une manière ou d'une autre, influencé et encore continuent à influencer les pratiques managériales. Pour comprendre le rôle dont l'éthique joue de nos jours dans le monde du management, nous allons examiner quelques concepts et pratiques courantes managériales.



## CHAPITRE II : *TELOS* / MISSION

Dans les deux premières parties de ce mémoire, nous avons remarqué plusieurs points communs, ainsi qu'un nombre de dissemblances entre chacun des systèmes abordés. À titre d'exemple, les idées d'Aristote dans son système d'éthique sont substantiellement différentes de celles de Zoroastre et de Platon en ce qui concerne les femmes. L'éthique zoroastrienne maintient une posture anthropocentrique, chose qui n'est pas en harmonie avec le monde Navajo. La politique et l'éthique sont des sujets étroitement liés dans la philosophie de Platon et d'Aristote, pourtant, pour Machiavel, ceci n'était pas le cas. Néanmoins, à part toutes ces différences, il y a plusieurs points communs entre les systèmes que nous avons examinés. Parmi les points communs, nous avons choisi de parler de vision, de mission/*telos*, ainsi que de vertu et de rationalité, puisque ces dernières sont aussi ancrées en management. D'abord, nous allons brièvement expliquer comment ces particularités et concepts sont compris dans un nombre de systèmes qu'on a présentés. Ensuite, nous allons voir comment ces mêmes particularités et concepts sont interprétés et conçus en gestion.

*« Happiness is when what you think, what you say, and what you do, are all in harmony. »*  
(Gandhi)

*Telos* (la cause finale, le but) est l'un des concepts centraux en plusieurs systèmes d'éthiques. En ce qui concerne l'explication téléologique, James Bogen (2005) estime que :

*Teleological explanations attempt to account for things and features by appeal to their contribution to optimal states, or the normal functioning, or the attainment of goals, of wholes or systems they belong to. (Bogen, 2005)*

Ce n'est pas seulement en éthique qu'on utilise d'explications téléologiques. Cette sorte d'explication est aussi utilisée dans d'autres domaines comme la sociobiologie, l'anthropologie, et l'économie.

Précédemment, dans la section où on a abordé Aristote, nous avons remarqué que *telos*, la quatrième cause (la cause finale) que ce penseur aborde dans *La Physique* (Livre II,

Chapitre 3), signifie la fin, le but. Le terme *telos* qu'Aristote utilise dans son traité d'éthique vient de sa philosophie naturelle. *Telos* pour Aristote avait trait au *pourquoi* des choses. Ce philosophe croyait que le *telos* de l'homme était d'atteindre le bonheur ou le bien-être (*eudaimonia*). L'*eudaimonia*, la fin ultime de l'homme, est voulu pour elle-même. Ayant une vision naturaliste et fonctionnelle, le bien-être d'une chose, selon Aristote, consiste en l'exercice de ses fonctions de base et typiques. Le bien-être et le bonheur d'un chat consiste en, par exemple, être capable de chasser les animaux qu'il chasse d'habitude; être capable de griffer; être capable de sauter aisément, etc., puisque ces sont les activités qu'un chat normal exerce naturellement et typiquement. Le bien-être d'un chat est, donc, lié à l'exercice sans entrave de ses potentialités et à la performance des activités qui exercent normalement les chats en bon santé. Dans la même logique, le bonheur et le bien-être pour l'homme sont étroitement liés à l'exercice et à la performance des activités qui définissent la vie humaine. Donc, l'exercice adéquat de sa raison (l'âme rationnelle), étant le trait distinctif de l'homme, aussi fait partie de son bonheur et de son bien-être. D'après Aristote, le bonheur (le bien-être, l'épanouissement) émerge lorsque l'homme exerce la fonction qui est essentiellement propre à lui (la rationalité) en conformité avec les vertus.

En bouddhisme aussi la finalité, *telos*, occupe une place centrale. Nous avons précédemment remarqué que la douleur ou la souffrance, l'origine et les causes de cette souffrance, la suppression de la souffrance, et le chemin qui nous guide à l'élimination de cette souffrance sont les quatre nobles vérités du Bouddha. Le Bouddha disait : « J'enseigne la souffrance, son origine, sa cessation, et le sentier. » Dans les deux premières vérités, Bouddha, comme un médecin habile, diagnostique d'abord la maladie (la souffrance) et révèle sa cause qui est selon lui la « soif » excessive de pouvoir, de vouloir tout prendre, et de tout posséder. La « soif » dont Bouddha parle est le résultat des actes conditionnés par la convoitise, la haine, et l'ignorance de la vérité (les trois poisons). Ensuite, avec la troisième noble vérité nous comprenons qu'il existe en effet un remède pour cette maladie – c'est-à-dire pour la souffrance. Finalement, la quatrième noble vérité est la prescription qui nous offre Bouddha pour traiter cette maladie. « Le chemin sacré à huit branches », aussi appelé « la voie moyenne », est la prescription de Bouddha pour se débarrasser de la douleur et la souffrance humaine. Nous avons amplement parlé de cela précédemment. Le point important

à retenir ici est la finalité ou le *telos* de l'homme dans la philosophie bouddhiste. L'individu, après avoir supprimé toutes les causes de la souffrance (les trois poisons), atteint le Nirvana. Le Nirvana (extinction), un concept qui est abondamment utilisé en hindouisme, jainisme, et bouddhisme, désigne la finalité de la pratique bouddhique. Il s'agit d'un profond état mental de joie spirituel sans aucune émotion négative et peur. Les individus étant dans cet état sont censés être remplis de compassion pour tout être vivant. Il importe de mentionner que, selon les bouddhistes, le Nirvana est une fin dont les individus peuvent atteindre à la condition qu'ils harmonisent leur vie avec « la voie moyenne » (le chemin sacré à huit branches).

Ce n'est pas nécessaire de répéter ici toutes les idées et les explications téléologiques existantes dans des différents systèmes d'éthique qu'on a précédemment abordée. Tout ce qu'on veut retenir jusqu'ici est de remarquer que les systèmes d'éthiques découlent d'habitude d'une vision à peu près claire en ce qui concerne la nature humaine (si une telle chose existe), et la place que l'homme occupe dans le monde. On n'a pas tort de croire que la philosophie et la religion de différents peuples sont des explications que ces peuples donnent au sujet de leur existence, la nature humaine et sa place dans l'univers, etc. Les comportements suggérés par la philosophie morale et la religion, eux aussi, découlent souvent de ces réponses et de la vision globale que chaque philosophie ou religion a du monde. C'est en raison de leurs vision du monde et leur philosophie naturelle que les Navajos se comportent si respectueux vis-à-vis la nature. Ce peuple, comme nous l'avons amplement expliqué autre part, croit qu'une certaine ordonnance, beauté, et harmonie *existent* en réalité dans la Création. Conséquemment, les Navajos, en suivant le « bon chemin », essayent de s'aligner avec cette ordonnance-beauté-harmonie afin d'atteindre une longue vie en santé et en bonheur. Pour ce peuple, il semble tout à fait normal de ne pas déranger la nature; le respect pour les animaux et l'environnement naturel de leur monde est primordial pour les Navajos puisque selon leurs croyances, l'individu n'est pas le centre du monde. Dans la pensée Navajo l'homme n'est ni supérieur ni inférieur aux autres membres de leur monde.



## 2.1 Vision et mission

Des différents systèmes économiques et sociopolitiques produisent des différentes approches managériales. Le capitalisme « asiatique mésocorporatiste », le « capitalisme social-démocrate », le « capitalisme européen continental à impulsion étatique », et le « capitalisme méditerranéen », ont chacun adopté, dépendant de leur système politique et de leur propre culture, une approche différente du management (Bédard, Ebrahimi, Saives, 2011). Dans cette section, nous allons nous focaliser davantage sur le système managérial anglo-américain qui respire dans un capitalisme fondé sur le marché. Ce type de management est souvent pratiqué dans des pays comme le Canada, les États-Unis, le Royaume-Uni, l'Australie, et la Nouvelle-Zélande. D'abord, nous allons voir comment l'économie elle-même est, d'une manière générale, conçue par quelques théoriciens renommés.

Il n'y a pas une seule définition de l'économie, une discipline en face laquelle le management ne peut pas être indifférent. L'une des définitions la plus en vogue de l'économie dans les pays anglo-saxons est celle de l'économiste renommé britannique Lionel Robbins (1898 – 1984). Dans *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (1945), cet économiste écrit le suivant :

*Economics is concerned with the aspect of behavior which arises from the scarcity of means to achieve given ends. It follows that Economics is entirely neutral between ends; that, in so far as the achievement of any end is dependent on scarce means, it is germane to the preoccupations of the Economist. Economics is not concerned with ends as such. It assumes that human beings have ends in the sense that they have tendencies to conduct which can be defined and understood, and it asks how their progress towards their objective is conditioned by the scarcity of means – how the disposal of the scarce means is contingent on these ultimate valuations. (Robbins, 1945, p. 24)*

Dans cette vision, l'économie nous est présentée comme une *τέχνη* (*technè*, technique). *Technè*, pour Aristote, est la raison instrumentale, un savoir-faire. Selon Young (2009), pour Aristote : « *Technè was not concerned with the necessary and eternal a priori truths of cosmos, nor with the a posteriori contingencies and exigencies of ethics and politics.* » (Young, 2009, p. 190) Selon la définition de Robbins (1945), les économistes, tout comme les dentistes ou les avocats, sont des techniciens qui peuvent clarifier ou expliquer la relation entre un certain moyen disponible et une certaine fin désirée. Ainsi, on peut croire que selon

Robbins la sorte de finalité (*telos*, bien-être, *eudaimonia*, Nirvana, etc.) qu'on a discuté plus haut n'a aucun poids dans les analyses économiques.

Les idées de Murray N. Rothbard (1926 – 1995), économiste renommé américain et un ardent défenseur de marché libre, ressemblent à celles de Robbins en ce qui concerne la définition et la finalité de l'économie. Rothbard (2009) croit que le rôle de l'économie, tout comme les autres sciences, est de nous fournir avec des vraies lois de type « si A, alors B, alors C, etc. ». Rothbard estime que l'économiste, en gardant son objectivité et son impartialité, ne devrait pas être influencé par les jugements éthiques. Pour cet auteur, tout comme pour Robbins, l'économiste est un technicien qui explique les conséquences de diverses actions. Conséquemment, les notions d'égalité, de justice, d'équité, etc., ne doivent pas entrer dans les calculs et les explications économiques (Rothbard, 2009, p. 1357). Pourtant, il faut remarquer que ni Robbins ni Rothbard ne prétendent pas que les économistes ne font pas de jugements de valeurs. Ces auteurs ne déprécient pas les jugements de valeurs *per se*. Au contraire, ils croient que tous les individus le font et doivent continuer de le faire. Malgré cela, selon eux, il ne faut pas *contaminer* les calculs économiques avec des jugements de valeurs puisqu'ils nous amènent au-delà des frontières de l'économie.

Le terme finalité (ou la mission) occupe une place particulière en gestion. De nos jours, les organisations et les entreprises commencent normalement leurs activités en se fixant une mission. La mission d'une entreprise correspond à sa raison d'être. Il s'agit d'un court énoncé clarifiant le *pourquoi* de ce qu'on fait dans une entreprise. L'énoncé de la mission, pourtant, n'est pas le lieu pour dire *comment* l'entreprise réalisera sa mission (Peter Drucker, 2008, p. 14). Dans une ou deux courtes phrases l'énoncé de la mission d'une entreprise communique « qui elle est, ce qu'elle fait et vers quoi elle se dirige<sup>80</sup> ». La mission d'une entreprise est fondée sur sa vision : une image idéalisée de l'entreprise à l'avenir. La vision de l'entreprise communique le but et les valeurs de l'entreprise. En encourageant et en fournissant les employés avec une orientation précise, la vision d'une entreprise communique, entre autres, le mode de comportement désiré.

---

<sup>80</sup> G. Dessler, F. A. Starke et D. J. Cyr, 2004, *La gestion des organisations : principes et tendances au XXI<sup>e</sup> siècle*, Montréal, Éditions du Renouveau Pédagogique Inc., p. 190, (cité dans Bédard, Ebrahimi, Saives (2011), p. 103).

Étant donné que les énoncés des missions, et les visions des entreprises sont communiqués de manière très générale, il est difficile d'analyser leur contenu éthique de manière définitive. Voici les missions de quelques entreprises bien connues au monde :

Sears Canada: « Nous travaillons pour les familles canadiennes en leur offrant des produits innovateurs et à la mode, une qualité éprouvée et abordable ainsi qu'un service fiable et digne de confiance. » (source : <http://www.sears.ca/content/corporate-info/about/vision-mission-values>)

Google: « *Organize the world's information and make it universally accessible and useful.* » (source: <https://www.google.com/about/company/>)

Apple: « *Bringing the best personal computing experience to consumers around the world.* » (source: <http://www.apple.com/pr/library/2004/01/08HP-and-Apple-Partner-to-Deliver-Digital-Music-Player-and-iTunes-to-HP-Customers.html>).

Facebook: « *Give the people the power to share and make the world more open and connected.* » (source: <http://investor.fb.com/faq.cfm>).

Adobe: « *To help people express, share, manage and collaborate on their ideas in imaginative and meaningful new ways.* » (source: [http://www.huffingtonpost.com/maryellen-tribby/having-a-mission-is-what-\\_b\\_5413642.html](http://www.huffingtonpost.com/maryellen-tribby/having-a-mission-is-what-_b_5413642.html)).

Samsung: « *We will devote our human resources and technology to create superior products and service, thereby contributing to a better global society.* » (source: <http://www.samsungengineering.com/aboutUs/company/philosophy/view>).

Comme vous le constatez, les énoncés de la mission ou les finalités de ces entreprises sont d'ordre général : « offrir des produits à la mode de qualité et abordable aux familles canadiennes », « créer de produits et de services supérieurs », « aider les gens créer un monde plus ouvert et plus connecté », etc. Notons qu'après avoir lu ces missions, on peut encore demander *pourquoi* ? Pourquoi Sears Canada veut offrir des produits à la mode de qualité et abordable aux familles canadiennes ? On peut répondre que Sears Canada veut satisfaire, entre autres, les besoins de familles canadiennes. Mais remarquons que la satisfaction de quoi qu'il en soit dans les systèmes d'éthiques des vertus (Platon, Aristote), en bouddhisme et zoroastrisme, en éthique africaine et navajo devrait être alignée avec la vision et le *telos* dont ses systèmes envisagent pour l'être humain, à savoir le bonheur, le bien-être humain, le Nirvana, l'ordonnance-beauté-harmonie, etc. Pourquoi Samsung veut créer de produits supérieurs ? Supérieur dans quel sens ? On n'estime pas que la création de produits supérieurs, la satisfaction de besoins de familles canadiennes, ou la création d'un monde plus



connecté et plus ouvert soient mauvais en soi. On veut tout simplement noter que les missions et les visions d'un grand nombre d'entreprises à but lucratif sont communiquées d'une manière qu'on ne peut pas savoir si elles sont porteuses du bonheur ou du bien-être humain ou non. Par ses énoncés de missions on ne peut pas savoir de quel type d'être humain ces entreprises parlent; Quelle est la définition de l'être humain, son monde, et sa finalité en management ? Même par une analyse utilitariste on ne peut pas définitivement affirmer que ces missions possèdent une contenance éthique. Mettons que « la création d'un monde plus ouvert et plus connecté » puisse être, dans un sens, utile pour les gens. Pourtant, ce qui est utile, selon le principe d'utilité, est censé contribuer ou maximiser le bien-être et le bonheur d'une *population*. Dans la mission de Facebook, à titre d'exemple, il faut qu'on assume qu'un monde plus connecté et plus ouvert maximise notre bien-être ou le bonheur d'une population pour qu'on puisse lui donner le prédicat utile dans le sens que l'utilitarisme désigne ce terme. Ces sortes d'ambiguïtés existent amplement dans les énoncés de la raison d'être (mission) et dans la vision d'un grand nombre d'entreprises à but lucratif.

D'autre part, si on accepte les définitions du management de Gaulejac et d'Aktouf nous constatons que des considérations éthiques (contrairement aux définitions de Robbins et de Rothbard de l'économie) devraient jouer un rôle assez important en management. Gaulejac (2005) nous donne une définition fonctionnelle. Il estime que « [la] fonction [du management] consiste à produire un système reliant et combinant des éléments aussi disparates que le capital, le travail, les matières premières, la technologie, les règles, les normes, les procédures » (Gaulejac, 2005, p. 25).

Aktouf (2006), d'autre part, nous fournit avec la définition suivante :

[...] il s'agit d'une activité ou, plus précisément, d'une série d'activités intégrées et interdépendantes, destinées à faire en sorte qu'une certaine combinaison de moyens (financiers, humains, matériels, etc.) puisse générer une production de biens ou de services économiquement et socialement utiles et si possible, pour l'entreprise à but lucratif, rentables<sup>81</sup>.

Pour Gaulejac (2005), « le travail », « les règles » et « les normes » font partie d'un système managérial. Ces éléments sont remplis de comportement humain incluant le

---

<sup>81</sup> Omar Aktouf et *al.*, 2006, *Le management entre tradition et renouvellement*, 4<sup>e</sup> éd., Montréal, Gaëtan Morin Éditeur, p. 1, (cité dans Bédard, Ebrahimi, et Saives, 2011, p. 8).

comportement éthique. Le travail, les règles et les normes avec lesquels le management est étroitement impliqué sont toutes des actions rationnelles qui se produisent dans des sociétés avancées et hautement civilisées possédant une ou plusieurs philosophies, systèmes d'éthique, religions, un gouvernement, etc. Dans la définition d'Aktouf aussi l'éthique joue un rôle essentiel. Les moyens combinés, qui sont censés générer un produit ou un service, doivent être, entre autres, *socialement* utiles. Quand on parle de quelque chose « socialement utile » on parle de psychologie humaine, on parle d'une société dans laquelle l'utilité est définie selon les besoins, les désirs, les habitudes, et les comportements des individus de cette société.

Un autre point qu'on peut tirer de la définition d'Aktouf (2006) est qu'un système managérial n'a pas une seule finalité, mais plusieurs. Le management est censé, selon Aktouf, générer des biens ou des services *économiquement* et *socialement* utiles et *rentables* (ces derniers pour les entreprises à but lucratif). Conséquemment, une entreprise, on peut dire avec Aktouf, a du moins deux finalités générales, à savoir une finalité économique visant le profit et la rentabilité de l'entreprise, et une finalité sociale/sociétale visant l'intérêt générale de la société, incluant les salariés de l'entreprise. On peut insérer ces finalités à l'environnement interne et externe de l'entreprise de sorte que chaque environnement ait une finalité économique et une autre sociale/sociétale. Les finalités économiques de l'environnement interne de l'entreprise sont liées, en terme général, au développement de la rentabilité. Les finalités sociales de l'environnement interne ont trait à la participation des employés aux décisions, à la participation financière des employés, etc. Parmi les finalités économiques de l'environnement externe l'entreprise doit s'assurer de services de qualités, et répondre aux besoins des consommateurs. Les finalités sociales de l'environnement externe de l'entreprise sont liées au développement d'une image de marque, s'assurer la sécurité d'utilisation du produit, informer adéquatement les consommateurs, etc. (Norigeon, p. 15). Sans entrer dans de détails, tout ce qu'on veut établir ici est que le management, du moins en théorie, n'est pas et ne peut pas être indifférent face à l'éthique. Dès que le management se fixe des finalités comme la génération de produits *économiquement* et *socialement* utiles, il doit, *a fortiori*, être sensible au sujet d'éthique en s'adaptant avec les finalités et les règles de cette dernière.



Toutefois, on peut donner plusieurs exemples montrant qu'en pratique, dans un grand nombre d'entreprises, l'éthique joue un rôle secondaire en management. Dans un article apparu en *Le Monde* il y a quelques années Franck Riboud, le PDG du groupe Danone, écrit le suivant :

Pour le chef d'entreprise que je suis, la période dans laquelle nous sommes entrés soulève de manière très vive une question longtemps occultée et qu'il me paraît nécessaire d'affronter: celle du rôle de l'entreprise dans notre société. Pendant de nombreuses années, qu'on s'en félicite ou qu'on le déplore, il était admis qu'une entreprise cotée avait pour seule finalité de générer une valeur maximale et toujours croissante pour ses actionnaires. Cette conception étroite du rôle de l'entreprise nous a conduits dans l'impasse, et c'est pour moi une des leçons majeures de la crise. D'abord parce que la recherche de la maximisation du profit n'est mécaniquement pas durable: à force de se laisser griser par des taux de rendement de 10, puis 15, puis 20, et pourquoi pas 25 %, on oublie simplement qu'il y a une limite physique au-delà de laquelle le château de cartes s'écroule. Cette limite, nous venons brutalement de l'atteindre. (Riboud, 2009)

Riboud signale très bien dans son court article l'un des problèmes majeurs (le maximalisme) qui découle de la prédominance du capitalisme financier depuis les années 1980. Nous pouvons déborder cette espace en donnant plusieurs exemples des entreprises qui ont des très beaux énoncés de la mission mais qui en réalité et en pratique elles ne cherchent que la maximisation de leur profit financier. L'une de ce type d'entreprises est Monsanto.

Le slogan de Monsanto, l'une des 500 entreprises mentionnées dans la liste de magazine *Fortune* en 2008, est : « *Growth for a Better World.* » Dans le site officiel de cette entreprise, Monsanto est présenté comme une compagnie d'agriculture durable. Leur énoncé de la mission est aussi bien aligné avec leur prétention. La mission de cette entreprise américaine est la suivante :

*We will deliver high-quality products that are beneficial to our customers and for the environment, through sound and innovative science, thoughtful and effective stewardship, and a commitment to safety and health in everything we do.* (Source : <http://www.makingafortune.biz/list-of-companies-m/monsanto.htm>)

Quelque part dans leur site, Monsanto nous dit que : « *We operate under a genuine value system – our pledge – that demonstrates integrity, respect, ethical behavior, perspective and honesty as a foundation for everything we do*<sup>82</sup>. » Donc, théoriquement parlant, il n'y a aucun

---

<sup>82</sup> Disponible via Internet au « <http://www.monsanto.com/whoweare/pages/our-commitments.aspx> ».



problème avec le slogan de Monsanto. Pourtant, plusieurs documentaires, des centaines d'articles de journaux et un grand nombre d'articles et de recherches scientifiques montrent que ce que cette entreprise réclame n'est que d'hypocrisie. L'une des activités de cette entreprise est la manipulation génétique des plantes. MON810, un maïs génétiquement modifié, est l'un des produits de Monsanto. En ajoutant le gène « le cry1Ab » aux maïs naturels, Monsanto a créé une sorte de maïs qui résiste aux insectes ravageurs qui ciblent cette céréale. Sans entrer dans les détails scientifiques, plusieurs recherches ont montrées que la manipulation génétique des plantes a des effets néfastes sur l'environnement, les animaux et l'homme. Dans l'une de ces recherches, publiée en *International Journal of Biological Sciences*, ces effets néfastes étaient exposés. Les chercheurs de ce papier intitulé *A Comparison of the Effects of Three GM Corn Varieties on Mammalian Health* ont conclu que le maïs génétiquement modifié de Monsanto est liée à des dommages aux organes chez les rats. Voici la conclusion de cette recherche :

*Effects were mostly concentrated in kidney and liver function, the two major diet detoxification organs, but in detail differed with each GM type. In addition, some effects on heart, adrenal, spleen and blood cells were also frequently noted. As there normally exists sex differences in liver and kidney metabolism, the highly statistically significant disturbances in the function of these organs, seen between male and female rats, cannot be dismissed as biologically insignificant as has been proposed by others. We therefore conclude that our data strongly suggests that these GM maize varieties induce a state of hepatorenal toxicity... These substances have never before been an integral part of the human or animal diet and therefore their health consequences for those who consume them, especially over long time periods are currently unknown. (Spiroux de Vendômois, Roullier, Cellier, Séralini, 2009)*

À part la manipulation génétique, cette entreprise est une experte en manipulation politique et scientifique. Dans un documentaire intitulé *Le monde selon Monsanto* et réalisé par Marie-Monique Robin l'influence que cette entreprise exerce sur les cercles politiques et scientifiques américains est amplement exposée. Les scientifiques et les politiciens américains sont bien au courant des effets néfastes des organismes génétiquement modifiés (OGM) de cette compagnie, pourtant en plusieurs occasions ils ont gardé le silence permettant Monsanto continuer avec ses affaires. Dans ce documentaire, le secrétaire à l'agriculture de Bill Clinton, Dan Glickman, nous raconte le suivant concernant les OGM et leur légalisation aux États-Unis :

Franchement je pense qu'on aurait dû faire plus de tests mais les entreprises agro-industrielles ne voulaient pas parce qu'elles avaient fait d'énormes investissements pour développer ces produits. Et en tant que responsable du service de réglementation du ministère de l'agriculture, j'ai subi beaucoup de pressions pour, disons, ne pas être trop exigeant. (Robin, 2008)

Dans ce même documentaire nous voyons quelques scientifiques avouant qu'ils étaient au courant des effets négatifs de OGM, pourtant ils étaient fortement encouragés par leurs tutelles de garder le silence permettant le développement des OGM aux États-Unis.

Ce comportement égoïste, on peut l'appeler le maximalisme aussi si l'on veut, n'est pas entièrement nouveau dans la culture occidentale. Le maximalisme, et un grand nombre de problèmes qui lui sont associés en management, semble découler d'une vision de l'homme que des penseurs, des gouverneurs, des hommes d'affaires, et des gens influents ont graduellement adopté depuis, environ, le XVe siècle en Europe. Comme nous avons remarqué précédemment, Machiavel, penseur et politicien florentin, était vraisemblablement le premier européen qui avait théorisé la séparation de la politique de la religion et la morale courante. Préserver son État à n'importe quel cout était *le* message de Machiavel pour les gouvernants. Il estimait que pour maintenir son État un gouvernant pouvait agir contre l'humanité, contre la charité, même contre la religion. Pour ce politicien la fin justifie les moyens. La vision dont Machiavel avait de l'homme semble être étroitement liée aux comportements qu'il prescrit aux gouvernants. Pour lui, l'homme était, entre autres, avide, intéressé, envieux, jaloux, et insatiable dans ses désirs. La religion et la morale dans la pensée de Machiavel étaient de simples instruments qui le prince devrait utiliser pour maintenir son État. La vision en silo de l'homme, la séparation de la politique de la religion et de la morale a converti la politique comme un instrument qu'on utilise pour maintenir le pouvoir. Tandis que, comme nous l'avons plusieurs fois répété la politique, l'économie, et l'éthique étaient étroitement liées chez Platon, Aristote, et plusieurs autres penseurs majeurs. D'autre part, on a l'important traité de Hobbes, *Le Léviathan*, dans lequel il confère un pouvoir absolu à l'État. L'homme que Hobbes nous présente aussi ressemble à celui de Machiavel : « Si bien qu'en premier, je tiens comme une inclination générale de tous les hommes un désir permanent et sans relâche [d'acquérir] pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort. » (Hobbes, 2003, Ch. 1) Plaçant l'individu au centre du monde, l'homme hobbesien est égoïste et constamment en recherche de ses intérêts individuels. L'individu est mu



uniquement par son intérêt personnel, il estimait. La félicité de l'individu consiste à surpasser continuellement celui qui précédait. Hobbes disait que la félicité était « le continuel succès dans l'obtention de ces choses qu'on désire régulièrement, c'est-à-dire la réussite continue » (*Ibid.*, Ch. 6). « Abandonner la course, c'est mourir », disait Hobbes. Ces sont toutes des idées qu'on peut très bien confirmer leur existence dans le monde du management de nos jours. En fait, les idées de plusieurs politiciens influents de notre époque ressemblent considérablement aux idées des penseurs comme Machiavel et Hobbes. À titre d'exemple, Margaret Thatcher, tout comme Hobbes, croyait que « *there is no such thing as society. There are individual men and women, and there are families* »<sup>83</sup>. Hobbes aussi croyait que le « peuple » ou la « volonté publique » n'existaient pas; la volonté était la volonté individuelle (Chevallier 1993, p. 311-12). Tandis que, avant la Renaissance, cette vision compartimentée de l'homme n'existait pas; les européens se voyaient plutôt comme membres d'une collectivité<sup>84</sup>.

Mandeville (1670-1733), d'autre part, théorisait l'idée que les vices privés font les bienfaits publics. Il justifiait le comportement égocentré de l'homme en arguant que l'enrichissement de ceux qui poursuivent leur profit individuel, aboutira en l'amélioration du bien-être collectif. C'était après Mandeville que Smith présente sa théorie de « la main invisible » et la recherche libre d'intérêt personnel. C'était Smith qui disait : « Je n'ai jamais vu que ceux qui aspiraient, dans leur entreprise de commerce, à travailler pour le bien général, aient fait beaucoup de bonnes choses »<sup>85</sup>. » En outre, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles on témoigne l'émergence du mercantilisme en Europe. L'idée principale de cette idéologie économique était d'augmenter les exportations et de diminuer les importations afin d'établir une balance commerciale favorable aux nations les plus industrialisées et mieux armées européennes. Autrement dit, maximiser le profit de pays exportateurs au détriment de pays importateurs.

---

<sup>83</sup> Disponible via Internet au « <http://briandeer.com/social/thatcher-society.htm> », visité le 14 août 2014.

<sup>84</sup> Voir la référence Smith (2006, deuxième vidéo) dans la bibliographie.

<sup>85</sup> Adam Smith, 1776, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Livre IV, Ch. 2, (cité dans Renouard, 2013, p. 69).



Pourtant, il ne faut pas oublier qu'en même temps d'autres modes de pensées existaient en Europe. Les idées de Goethe, l'altruisme de Mill, la philosophie morale de Kant et plusieurs autres penseurs comme Marx qui voyaient les choses autrement étaient négligées.

Le maximalisme, le manque d'une vision et une mission claire dans les entreprises, manque d'une définition admissible de l'homme, le désaccord existant entre la pratique et la théorie en ce qui concerne l'éthique en management ne sont pas commencées depuis 1980 et ne sont pas uniquement liées à la prédominance du marché financier; le problème est beaucoup plus complexe et fondamentale. La prédominance du marché financier elle-même découle d'une vision de l'homme qui est clairement défectueuse et certainement pas adéquate pour le monde dans lequel on vit aujourd'hui. Pour remédier au maximalisme, il faut d'abord avoir une vision de l'homme moins morcelée, moins étroite et plus globale; pour remédier au maximalisme, nous avons besoin d'une vision et une mission de l'entreprise qui est en accord avec les dures réalités d'aujourd'hui au lieu d'être une ruse visant l'adhésion de plus grand nombre d'employés. La vision et la mission d'une entreprise doit implicitement et explicitement refléter que nos ressources naturelles sont extrêmement limitées; que notre environnement naturel est sérieusement endommagé; que les animaux ne sont pas uniquement là pour que les humains les consomment; qu'il y a 7 milliards d'êtres humains sur cette planète; que la pauvreté économique ravage un grand nombre de personnes; que la politique n'est pas uniquement un instrument pour s'emparer du pouvoir. Il faut considérer toutes ces réalités, former des théories en se basant sur ces réalités, et après *lier* la pratique avec la théorie. Si la vision et la mission des entreprises sont aussi importantes que les théoriciens et les gestionnaires estiment, il faut qu'elles reflètent la vraie condition humaine dans laquelle nous sommes présentement.

### CHAPITRE III : RATIONALITÉ

Tout comme la finalité, la rationalité occupe une place privilégiée dans de nombreux systèmes d'éthiques. Nous avons vu précédemment que la naissance de la philosophie en Grèce était, entre autres, une réaction contre la tradition poétique qu'existait dans la société homérique. La méthode poétique était plutôt oraculaire; les récits et les contes qu'on trouve dans l'*Illiade* et l'*Odysée* de Homère, même si fortement convaincant, manquent de force quant à l'utilisation d'arguments. Socrate, un ardent critique de cette méthode, en s'engageant en des conversations hautement raisonnées avec les Athéniens, a montré un niveau de rationalité inégale jusque-là. Pour Platon, Aristote, et un grand nombre de penseurs occidentaux la rationalité est le trait distinctif de l'homme. En management aussi le terme rationalité est abondamment utilisé : rationalité organisationnelle, rationalisation des ressources, rationalisation des choix budgétaires, rationalisation du travail, etc. Bédard, Ebrahimi, et Saives (2011) estiment que « l'idée de la rationalité (et de la rationalisation) constitue le paradigme fondamental de l'administration » (Bédard, Ebrahimi, Saives, 2011, p. 29). Dans cette section, nous allons d'abord brièvement définir la rationalité, ensuite nous allons voir comment nous interprétons ce terme dans certains systèmes d'éthiques que nous avons déjà expliqué. Finalement nous allons voir comment ce terme est compris et appliqué en management.

Le terme rationalité, issu du latin *ratio*, avait le sens de calcul, compte, organisation, ainsi que de mise en ordre. *Larousse de Poche* définit ce terme comme « qualité de ce qui est rationnel<sup>86</sup> ». Toujours selon ce dictionnaire, l'adjectif « rationnel » renvoie à « ce qui est conforme à la raison; ce qui repose sur une bonne méthode : l'organisation rationnelle du travail<sup>87</sup> », à titre d'exemple. Quelque chose rationnelle « paraît logique, raisonnable, conforme au bon sens; qui raisonne avec justesse : un esprit rationnel » (*Ibid.*). Les définitions de *Le Petit Robert* aussi renvoient à la raison, et le bon sens : « Rationalité » est

---

<sup>86</sup> Larousse de poche, *Dictionnaire de la langue française*, 1979, p. 348.

<sup>87</sup> Larousse en ligne, Dictionnaire de français, « rationnel, rationnelle », Disponible via Internet au « <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/rationnel/66652?q=rationnel#65912> ».



« 1. Le caractère de ce qui obéit aux lois de la raison, peut être connu ou expliqué par la raison. 2. Caractère de ce qui est raisonnable, qui semble fait avec bon sens<sup>88</sup>. » Alors, la rationalité, selon ces deux dictionnaires, est étroitement associée avec la raison et le bon sens.

Une autre remarque qu'on peut faire est que « rationalité » est une mode de pensée logique puisque, selon Le Petit Robert, « rationalité » est : « Le caractère de ce qui obéit aux lois de la raison. » (*Ibid.*) On peut aussi ajouter que dans ce mode de pensée un certain niveau de réflexion est nécessaire puisque selon les définitions qu'on a présentées plus-haut « rationalité » renvoie au calcul, compte, et organisation en obéissant les lois de la raison – c'est-à-dire, la logique. Évidemment, quand on calcul, compte, ou organise quelque chose, on le fait pour d'atteindre un but. Alors, il importe de noter que « rationalité » est une activité dans laquelle l'individu s'engage consciemment, en obéissant certaines règles, afin d'atteindre certain *but* (Bordeleau, Ouellet, Paradis, 2011, p. 11).

Selon ce qu'on vient de dire, la rationalité est un mode de pensée assez particulière. Nous ne pouvons pas classer les pensées immédiates et spontanées comme la pensée rationnelle. Les rêves, à titre d'exemple, ne sont pas des activités mentales rationnelles non plus puisque normalement ils n'obéissent pas aux principes, aux règles et aux lois de la raison ou la logique. En effet, ils existent des critères assurant que les liens que l'on établit entre les idées reposent sur de bons sens ou de bons raisons. Ces critères peuvent être d'ordre logique, technique, stratégique, etc. (*Ibid.*).

Les philosophes distinguent souvent entre deux sphères de la pensée rationnelle, à savoir la sphère *théorique*, relatant aux idées, et la sphère *pratique*, étant plutôt liée à l'action. Pour Weber, la rationalité théorique implique, entre autres, « *an increasingly theoretical mastery of reality by means of increasingly precise and abstract concepts*<sup>89</sup> » (Weber, 1958, p. 293). Ce peut être une explication logique bien élaborée, dans un langage hautement symbolique, de phénomènes qui nous entourent. Le but de la rationalité théorique est la connaissance elle-même. Pour cette raison, elle est aussi appelée la rationalité épistémique. Dans ce mode de

<sup>88</sup> Le petit Robert, Dictionnaire de la langue française.

<sup>89</sup> Max Weber. (1958). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. New York: Scribner's. p. 293, (cité dans Ritzer, G.).



pensée nous essayons de voir si nos croyances correspondent à la réalité. Donc, l'expérimentation et l'observation, afin de procurer de preuves, peuvent bien être une partie importante de cette activité intellectuelle. C'est la rationalité théorique ou épistémique qui est à l'œuvre quand les scientifiques essaient de vérifier la cohérence entre leurs idées, et la validité de leurs théories. Dans ce sens, la rationalité épistémique est une activité qui procède d'une croyance à l'autre en s'appuyant sur de bonnes raisons (Bordeleau, Ouellet, Paradis, 2011, p. 16).

La rationalité pratique, d'autre part, « vise à contrôler et à ordonner consciemment nos actions en les appuyant sur de bonnes raisons » (*Ibid.*). Si la rationalité épistémique procède d'une croyance à l'autre, la rationalité pratique procède de la croyance et le désir à l'action. À titre d'exemple, nous avons de bonnes raisons de croire que à 7 h 30 le trafic sur l'autoroute 15 vers Montréal est souvent lourd. De cette croyance on peut passer à l'action en prenant le train de banlieue pour arriver à Montréal si on veut arriver à notre rendez-vous de 8 h 00. Ou, si je le désir de boire un verre de lait, et si je crois que je peux le trouver au dépanneur de mon quartier, je passe à l'action en allant au dépanneur et d'en acheter une bouteille. Pourtant, je n'irais pas à n'importe quel dépanneur. Je vais d'abord au dépanneur le plus proche, le dépanneur de mon quartier qui est à 75 mètres de chez moi. En outre, je vais atteindre ce but (acheter du lait pour boire) aussi en choisissant les meilleures moyens; j'y vais à pied, car il me semble plus compliqué et carrément superflu d'aller prendre ma voiture qui est stationnée quelque part à 50 mètres de mon appartement pour aller au dépanneur qui est juste à côté de moi. Il est tout à fait irrationnel de prendre ma voiture dans ce cas. Pour Weber (1958), dans ce mode de pensée (rationalité pratique) les gens cherchent « *methodical attainment of a definitely given and practical end by means of an increasingly precise calculation of adequate means*<sup>90</sup> ». Alors, le choix d'instruments (aller à pied) et le plan et la stratégie (d'aller au dépanneur le plus proche à pied sans prendre ma voiture pour acheter du lait) sont parmi les critères que nous avons considérés dans notre exemple de rationalité pratique. Pourtant d'autres critères comme des normes morales, des traditions, etc., peuvent influencer notre choix d'actions. Dans notre exemple, dans un certain moment, nous avons raisonné au niveau de l'instrument que nous allions utiliser pour réaliser notre but. Nous avons décidé

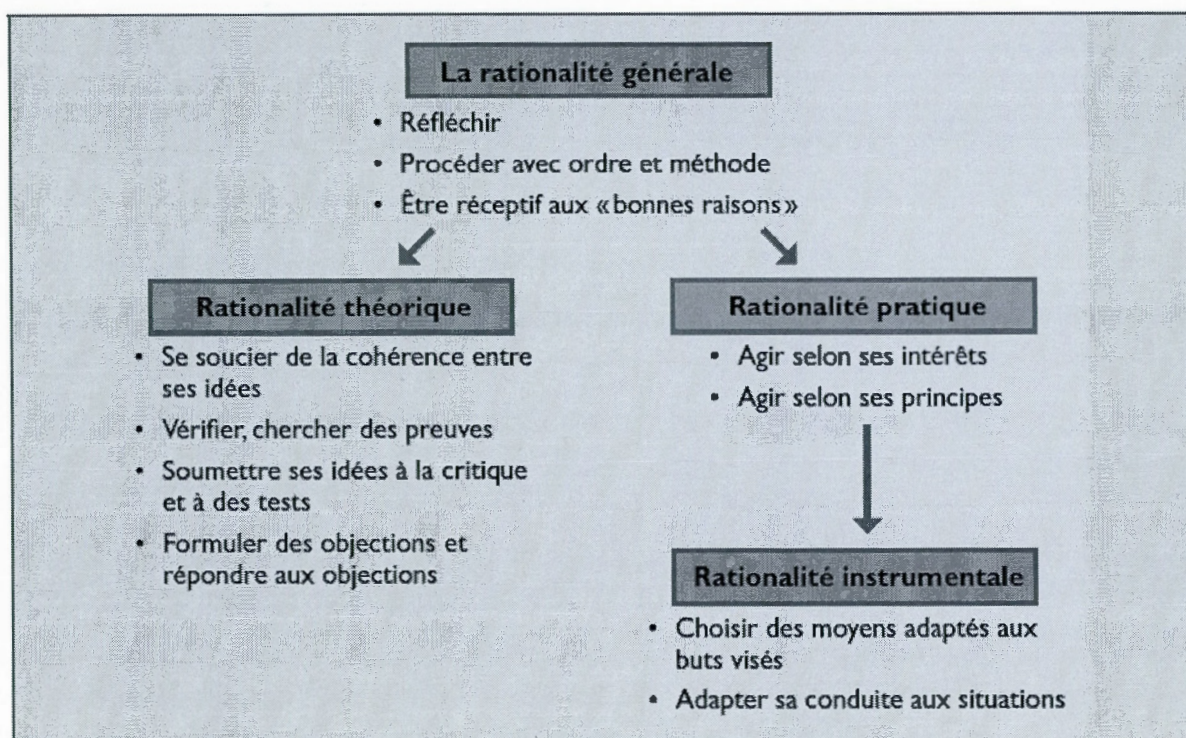
<sup>90</sup> Max Weber. (1958). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. New York: Scribner's. p. 293, (cité dans Ritzer, G.).

d'aller au dépanneur à pied parce que nous avons considéré que ceci était le moyen le plus efficace et le plus utile pour arriver au dépanneur. Cet aspect de la rationalité pratique est appelé souvent la rationalité *instrumentale*. Le tableau 3 montre des différentes sphères et critères de la rationalité.

**Tableau 3.3.1**

**Différentes sphères et critères de la rationalité.**

(Source : *Philosophie et rationalité : De la certitude au doute*, 2e édition, Canada, ERPI 2011, p. 17)



### 3.1 Rationalité en éthique

Généralement parlant, la rationalité la plus utilisée en éthique est la rationalité pratique puisque l'éthique aborde des questions pratiques comme « comment devrais-je *agir* dans la



vie ? », et « comment *atteindre* le bonheur ? ». Comme Aristote l'écrit dans son *Éthique à Nicomaque* :

*Since, then, the present inquiry does not aim at theoretical knowledge like others (for we are inquiring not in order to know what virtue is, but in order to become good, since otherwise our inquiry would have been of no use), we must examine the nature of actions, namely how we ought to do them [...].* (Aristote, É. N. II. 2)

Un grand nombre de préceptes qu'on trouve dans d'autres systèmes d'éthiques aussi attirent l'attention sur la pratique et l'action. Bouddha disait : « *Do not overlook negative actions merely because they are small; however small a spark may be, it can burn down a haystack as big as a mountain.* » (Chitkara, 1997, p. 9) Préserver la pureté de l'eau, de la terre, et de l'air est fortement conseillé en zoroastrisme. Pour augmenter le total de la somme de son plaisir, l'individu devrait aligner ses actions avec le « principe de l'utilité » selon l'utilitarisme. Pour atteindre une longue vie en santé et en bonheur, les Navajos s'alignent leurs comportements avec l'« ordonnance-beauté-harmonie » qui existe dans la création.

Comme nous avons noté dans la précédente section, la vision de l'homme et le monde qui l'entoure ainsi que la finalité de l'homme sont des sujets primordiaux dans les systèmes d'éthiques. Dépendant de sa vision et de sa finalité, chaque système propose à l'individu un chemin à parcourir. Le chemin, le comportement, ou les préceptes que chaque système propose sont rationnels dans la mesure où ils sont en harmonie avec la vision et la finalité que chaque système a adopté. À titre d'exemple, si nous croyons que l'univers est rempli de souffrance et de ses causes (la première noble vérité de Bouddha), et si nous croyons que l'origine et la cause de cette souffrance est la soif excessive de pouvoir, de vouloir tout prendre et de tout posséder (la deuxième noble vérité de Bouddha), il nous semblerait rationnel de supprimer cette souffrance puisque les individus ne veulent pas souffrir d'habitude. Dans ce sens, il fait du bon sens de suivre, à titre d'exemple, « la voie moyenne » proposée par Bouddha pour éliminer cette souffrance. Notons que nous n'essayons pas de démontrer la première prémisse (la première noble vérité) de Bouddha ici; elle a un caractère axiomatique dans ce système. Tout ce qu'on veut remarquer ici est que les systèmes d'éthiques expliquées auparavant sont fondés sur des raisons précises dépendantes d'une



vision et d'une finalité spécifique; il y a une logique et une cohérence interne qu'on peut bien détectée dans chaque système étudié.

Le système d'éthique d'Aristote est un bon exemple de la rationalité en éthique. Aristote avait une vision plus ou moins claire de l'homme et en se basant sur cette vision il a conçu une mission et une finalité propre à l'homme. Très brièvement, dans le premier chapitre d'*Éthique à Nicomaque* ce philosophe établit que chaque activité, science, et art a une fin (finalité ou un bien vers lequel il est orienté). Aristote montre que, des fois, il y a des fins intermédiaires qui sont recherchées seulement afin d'atteindre une autre fin qui est plus essentielle. En établissant une hiérarchie entre des différentes fins, et après avoir abordé une discussion sur le bien et la finalité en général, il démontre qu'il y a un bien suprême vers lequel toute activité humaine est orientée, à savoir *eudaimonia* (bonheur). Nous avons déjà expliqué que cette conclusion est étroitement liée à la vision fonctionnelle qu'Aristote maintenait quant à la nature humaine. *Eudaimonia* est, selon ce philosophe, l'exercice actif et conforme à la raison des pouvoirs de l'âme vertueuse. Contrairement à toute capacité intellectuelle, les vertus sont des qualités individuelles qui habiliteront leurs possesseurs atteindre le bonheur. Dans le système aristotélicien, et pour quelqu'un qui veut atteindre l'*eudaimonia*, agir conformément aux vertus est *condicio sine qua non*.

*Phronésis*, en éthique aristotélicienne, est l'une des vertus qui est directement liée à notre discussion de rationalité en éthique. *Phronésis*, l'antonyme de *hubris* en grec, renvoie à la juste mesure, la prudence. *Phronésis* se distingue de la science qui traite des choses nécessaires (É. N., VI, Ch. 3). Elle se distingue aussi de l'art qui traite les lois de la production (*Ibid.*, Ch. 4). *Phronésis*, aussi appelée la « sagesse pratique », est exercée sur le terrain de l'action. Pour Nonaka et Toyoma (2007) :

Souvent assimilée à la prudence, à l'éthique, à la sagesse pragmatique ou à la rationalité pratique, la 'phronesis' est généralement comprise comme l'aptitude à déterminer et à entreprendre la meilleure action dans une situation précise pour servir le bien commun<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> I. Nonaka, R. Toyoma, 2007. « Strategic management as distributed practical wisdom (phronesis) », *Industrial and Corporate Change*, vol. 16, No. 3, p. 371-394, (cité dans Bédard, Ebrahimi, Saives, 2011, p. 100).

Le prudent (*phronimos*), discerne ce qui est bien et mal pour l'homme et sa communauté. Son adéquate expérience de vie, accompagnée de raison juste, lui aideront faire coïncider le bien privé et le bien publique. Pour le *phronimos*, la fin ne justifie pas les moyens. La *phronesis* est un savoir-faire développé par des principes moraux de sorte qu'il est impossible, selon Aristote, d'être *phronimos* sans être vertueux. La personne possédant la sagesse pratique, sait comment appliquer les principes universels aux situations particulières. Homme d'action, le *phronimos* n'est pas de ce type de penseur qui s'occupe des sujets purement abstraits et théoriques; certes, ses actions sont bien réfléchies, pourtant, une fois la décision est prise, il passe à l'action. Dans ce sens, le prudent mène une vie socialement active.

### 3.2 Rationalité en management

Selon les définitions qu'on a ci-haut présenté, le management est, en grande partie, une activité rationnelle. Les choix stratégiques des entreprises prospères sont souvent hautement réfléchis, calculés et fondés sur la raison. La division des tâches, le contrôle et la hiérarchisation des fonctions, et la prise de décisions ne sont que quelques exemples de rationalité en management. Pourtant, en ce qui concerne la *phronesis*, un mode particulier de rationalité souvent utilisée en éthique, elle ne semble pas occuper une place importante dans la pratique d'un grand nombre d'entreprises dans des différentes industries.

Dans un rapport intitulé *Pour un développement intelligent face au climat* (2014), une collaboration entre la *Banque mondiale* et la *ClimateWorks Foundation*, les auteurs nous révèlent que :

Il ne fait aucun doute que le changement climatique affecte le développement économique, portant gravement préjudice à l'agriculture, aux ressources en eau, aux écosystèmes, aux infrastructures et à la santé humaine. Ces méfaits s'avèrent dévastateurs pour les populations les plus vulnérables du monde. Si l'on veut éviter une élévation de la température de la planète au-delà du seuil de 2° Celsius, il faudrait réduire considérablement les émissions de dioxyde de carbone et d'autres gaz à effet de serre à longue durée de vie. Si les initiatives prises pour réduire ces polluants climatiques sont lentes, malgré quelques avancées, il reste que certaines données scientifiques probantes récentes indiquent que la réduction de ces fameux « polluants climatiques à courte durée de vie », qui sont responsables de jusqu'à 40 % du réchauffement actuel de la



planète, peuvent avoir des effets climatiques immédiats. Des mesures complémentaires ciblant les gaz à effet de serre et les polluants climatiques à courte durée de vie peuvent contribuer à ralentir le réchauffement à moyen terme, à repousser les seuils de basculement dangereux et laisser ainsi du temps aux populations les plus pauvres du monde de s'adapter à l'évolution du climat. (Banque Mondiale et la ClimateWorks Fondation, 2014, p. ix)

En effet, de nombreux rapports de ce type, publiés depuis ces dernières années, nous signalent qu'on n'a pas géré nos affaires de manière phronétique sur cette planète. En 2006, l'*Organisation des Nations Unies pour l'alimentation* (FAO) a publié un rapport intitulé *L'ombre portée de l'élevage* dans lequel elle conclut :

Une leçon importante qu'il convient de retenir est que le secteur de l'élevage a des impacts environnementaux si profonds et d'une telle ampleur qu'il devrait être considéré comme l'un des principaux centres de préoccupation des politiques environnementales. (FAO, 2006, p. xxiv)

Ce rapport estimait que 18 % des émissions de gaz à effet de serre étaient causés par l'élevage. Selon ce rapport, au tour de 70 % des trains agricoles ainsi que 30 % de la surface de notre planète sont directement ou indirectement consacrées à l'élevage (Kraland, 2013). L'élevage, dans ce document, est considéré comme l'une des causes principales des problèmes environnementaux mondiaux les plus alarmants. Aux États-Unis, la plus part de bétails sont de nos jours élevés en utilisant une méthode appelée « exploitations intensives d'engraissement du bétail ». Comme disait Peter Singer (2002), les animaux ne sont plus *élevés* aujourd'hui; ils sont plutôt *produits* dans des manufacturiers d'élevages industriels où ils sont maintenus dans des petites espaces, rapidement engraisés, grâce à un régime riche en protéines, pour l'abattage<sup>92</sup>. Dans ce secteur, on n'a plus besoins d'ouvriers agricoles qualifiés pour élever les bétails. On n'a même pas besoins de chiens de berger puisque les animaux ne sortent presque jamais de leur petite place. Les bovins ne sont pas nourris à l'herbe. Ils mangent dans des petites espaces appelées parcs d'engraissement. Un grand cheptel peut être facilement alimenté par des travailleurs peu qualifiés qui ne font qu'appuyer quelques boutons pour démarrer les machines d'alimentation. L'un des problèmes majeurs découlant de cette méthode d'élevage est la propagation de différents types de maladies qui sont causées par la proximité excessive des animaux. Les animaux dans ces manufacturiers sont souvent presque collés les uns aux autres. Dans les petits parcs d'engraissement, ils sont

---

<sup>92</sup> Peter Singer, 2002, « *Animal Liberation* ». 3rd ed. New York: Avon Books, (cité dans Henning 2011).



souvent jusqu'aux genoux dans leurs propres excréments. Pour prévenir les maladies causées par le manque d'espace et d'hygiène, les propriétaires sont obligés de donner de grandes doses d'antibiotiques aux animaux (Henning, 2011). Steinfeld et al. (2006) remarquent que : « *Indeed, half of all antibiotics produced worldwide are now administered to livestock*<sup>93</sup>. » Cette méthode de prévention, menaçant les animaux autant que les humains, est aujourd'hui un facteur important dans l'aggravation des épidémies d'infections résistantes aux antibiotiques (Henning, 2011). Il importe de noter que ce qu'on vient de dire ici n'est qu'un des problèmes causés par les exploitations intensives d'engraissement du bétail. Nous n'entrons pas dans d'autres problèmes éthiques comme le traitement des animaux, ou d'autres problèmes d'environnement comme la pollution des cours d'eau, la déforestation et la dégradation des sols, etc. La logique derrière cette méthode, économiquement « efficace et efficiente », est claire : saisir plus de profit en faisant l'économie d'échelle. Dans cette méthode, à partir d'espaces réduits et via un rendement considérablement élevé, les propriétaires créent une forte production de viande. Hautement scientifique, économiquement « efficace et efficiente », cette méthode est pourtant nettement nocive et inefficace pour la planète et ses habitants.

Dans son article intitulé *Standing in Livestock's "Long Shadow" : The Ethics of Eating Meat on a Small Planet* (2011) Brian G. Henning, après une excellente analyse sur les méthodes de l'élevage industriel des animaux de nos jours, nous présente quelques suggestions pratiques afin de diminuer l'impact négatif de ces méthodes sur l'environnement. Sans entrer dans les détails de son article, Henning (2011), en se basant sur un grand nombre de recherches scientifiques, estime que :

*Indeed, given that eating meat is nutritionally unnecessary and detracts more from the global supply of food than it provides, not only is the inefficient and wasteful use of increasingly scarce freshwater ecologically unsustainable, it is morally unacceptable to continue to preference the acquired taste of meat over the need for life-giving freshwater.* (Henning, 2011)

Henning (2011) soutient qu'un régime alimentaire à base de plantes, à part le fait d'être beaucoup plus durable, est plus sain pour les humains.

---

<sup>93</sup> Steinfeld, Henning, et al. 2006, *Livestock's Long Shadow: Environmental Issues and Options*. Rome, Italy: Food and Agriculture Organization of the United Nations, (cité dans Henning 2011).

En 1995, la compagnie Royal Dutch Shell voulait couler l'une des plateformes qu'elle n'utilisait plus, Brent Spar, au fond de la mer du Nord. Cette plate-forme était essentiellement un réservoir pétrolier flottant qui contenait au tour de 100 tonnes de boues d'hydrocarbures. Shell, faisant un simple calcul du coût, avait réalisé que ce serait moins coûteux de couler cette plate-forme et son contenu au fond de la mer que de le remorquer à terre pour ensuite le désassembler ou faire ce qu'on devrait faire dans de pareilles situations. Heureusement, *Greenpeace* et d'autres organisations et activistes ont empêché cette activité sinon elle aurait été un autre cas célèbre de désastres écologiques causé par les activités économiques. La logique derrière cette décision est claire : la compagnie n'avait simplement plus besoins de cette plate-forme et voulait se débarrasser d'elle le plus vite possible à moindre coût.

D'autres exemples de ce type sont très nombreux. Éthiquement parlant, ce qu'on fait dans l'exploitation intensive d'engraissement du bétail ne fait certainement pas « de bons sens ». On ne peut pas non plus, encore éthiquement parlant, appeler « rationnel » ce que la compagnie Shell voulait faire avec sa plateforme Brent Spar. Quant à la *phronésis*, dans les exemples qu'on a présentés, on a constaté que les entreprises impliquées agissent sans se soucier du bien commun. Dans les deux cas, il semble avoir un manque de discernement du bien. La justification derrière les méthodes employées dans les deux exemples semblent être d'ordre purement économique. Nous avons remarqué que pour le *phronimos* (le prudent) la fin ne justifie pas les moyens. Pourtant, on témoigne une sorte de rationalité dans les deux exemples qu'on a choisis.

La sorte de rationalité couramment utilisée en management semble être la rationalité instrumentale. En utilisant la rationalité instrumentale on met en relation de différents facteurs afin d'atteindre un résultat sans que ce résultat soit nécessairement éthiquement parlant bien réfléchi. La rationalité ou la raison instrumentale est souvent plus orienté vers la quantité que la qualité. Elle est une rationalité calculatrice. Il s'agit d'un savoir-faire, une *techné*, employant des règles, des principes et des propositions précises qui peuvent bien aboutir à un objectif visé, pourtant elle est limitée dans le sens qu'elle vise un objectif incomplet. Elle est une rationalité qui ne vise pas le tout, dans ce sens elle est utilisée dans un



contexte plus restreint. Charles Taylor (1992, 15), le célèbre philosophe canadien, définit la raison instrumentale de cette manière :

Par raison instrumentale, j'entends cette rationalité que nous utilisons lorsque nous évaluons les moyens les plus simples de parvenir à une fin donnée. L'efficacité maximale, la plus grande productivité mesurent sa réussite. (Taylor, 1992, p. 15)

Comme nous l'avons précédemment remarqué, la finalité, la vision et la mission d'un grand nombre d'entreprises sont éthiquement parlant ambigus puisque il n'y a pas une vision claire de l'homme et de sa finalité en management. En pratique, il semble que la mission et la vision des entreprises sont des instruments qu'on utilise pour, entre autres, adhérer un plus grand nombre d'employés aux entreprises. Même ces missions et vision à mi-chemin d'un grand nombre d'entreprises ne sont pas respectées par ces dernières. En absence d'une vision et d'une finalité plus ou moins claire de l'homme il semble normal que le management soit de nos jours orienté davantage vers plutôt les objectifs plus limités dans un contexte plus restreint. Avant le XVe siècle en Europe, l'éthique ou la religion courante procuraient une vision et une finalité précises aux individus créant une cohérence dans les sociétés européennes. Pourtant, la transformation socio-économique-politique dont nous avons amplement expliquée au début de ce chapitre a abouti au recul de la religion et de l'éthique. Dans cet état de choses, les entreprises s'orientent davantage vers la maximisation de profit, l'efficience et l'efficacité et les outils de la rationalité instrumentale. Aujourd'hui, le management ne semble même pas être proprement équipé pour nous donner des objectifs et des visions plus rigoureuses comme ceux que nous trouvons en éthique, à titre d'exemple. C'est dans ce contexte que la rationalité instrumentale trouve sa place et son importance. Charles Taylor (1992) illustre bien cet état de choses dans les suivant phrases :

L'effondrement des ordres anciens a sans aucun doute immensément élargi l'empire de la raison instrumentale. Quand une société n'a plus de structure sacrée, quand l'organisation sociale et les modes d'action ne reposent plus sur l'ordre des choses ou la volonté de Dieu, elle tourne, en un sens, à la foire d'empoigne. Tout peut être repensé en fonction de la quête du bonheur et du bien-être des individus. La raison instrumentale détermine l'étalon qui prévaut désormais. (*Ibid.*, p. 15 16)



## CHAPITRE IV : VERTU / EXCELLENCE

Vertu (du latin *virtus*, *ἀρετή*, *arété* en grec ancien) est une qualité individuelle habilitant son possesseur atteindre le bonheur. Les vertus sont des traits de caractères admirés et en conformité avec un raisonnement morale. L'exercice des vertus rendra leurs possesseurs moralement ou intellectuellement mieux. Le courage, la justice, la prudence, la tempérance, l'humilité, l'espoir, et la foi sont tous parmi les vertus, ou les traits de caractères admirés, dans de différents systèmes d'éthiques. À part une vision et une finalité de l'homme, derrière chaque vertu on détecte une ou plusieurs nécessités sociales et politiques dans les sociétés où elles sont admirées et exercées. Dans ce sens, les vertus dépendent souvent d'un contexte historique, social et politique. La foi, à titre d'exemple, considérée comme une vertu dans une société religieuse ayant une vision divine du monde, n'a pas nécessairement le même statut dans une société laïque contemporaine. Un autre exemple serait la magnanimité qui était considérée comme une vertu en Grèce antique, mais qu'elle ne fait pas partie de préceptes de Jésus qui préconisait plutôt l'humilité.

Dans les entreprises contemporaines aussi il existe un nombre de comportements fortement admirés l'exercice des quels sont souvent suggérés par les théoriciens et les consultants. De la même manière que dans des différents systèmes d'éthique certains traits de caractères ou vertus sont censés rendre leurs possesseurs moralement mieux, les comportements suggérés par les théoriciens et les consultants de management sont censées améliorer les entreprises. Pourtant, l'objet de cette amélioration semble être souvent le profit plus que toute autre chose. Il importe de mentionner que la richesse économique dans les systèmes que nous avons abordés précédemment n'est pas une fin en soi; elle est utilisée pour atteindre la fin suprême que chaque système conçoit pour l'homme. La performance élevée des employés, à titre d'exemple, peut aboutir en richesse économique, pourtant la richesse économique elle-même est simplement un outil – elle peut être bénéfique ou bien nocive. Dans ce sens, la performance, étant un trait de caractère admiré en management, n'est pas une vertu de la même façon que la *phronésis* est-elle. Néanmoins, dans un autre sens, la performance est une vertu.

Pour les sophistes, la vertu consistait en une qualité qui assurait la réussite. La réussite pour Thrasymaque, dans la *République* de Platon, est le seul but d'action. Le succès pour ce sophiste consistait en l'acquisition du pouvoir pour faire tout ce que l'individu souhaitait faire avec elle (MacIntyre, 2008, p. 139). Cette acception de vertu et de réussite est plus proche de ce que Machiavel opinait. La *virtù* (en italien) pour ce dernier n'était pas liée à la justice, à la modération, et au contrôle de soi comme les philosophes anciens maintenaient. La *virtù* ne renvoie pas non plus aux valeurs chrétiennes comme l'espoir, la foi, ou la charité chez Machiavel. La *virtù*, une sorte d'auto-affirmation virile, renvoyait plutôt à l'audace, un caractère impitoyable, exercice du pouvoir de toute sorte plus que toute autre chose. En ce qui concerne la performance, on constate que son acception en management est plus proche à ce que les sophistes, ou Machiavel comprenait de vertu. La performance est dans ce sens un type de vertu qui ne suit pas un raisonnement moral. Premièrement, elle ne vise nécessairement une finalité plus grande que la réussite. En chapitre trois de son livre intitulé *La société malade de la gestion*, Gaulejac (2005) aborde *Le Modèle d'Excellence EFQM* (European Foundation for Quality Management). Gaulejac explique comment la performance est comprise en EFQM :

La Performance: Elle est définie comme « mesure des résultats obtenus par un individu, une équipe, une organisation ou un processus. » Elle est la finalité suprême. « Le Modèle d'Excellence EFQM est construit pour améliorer la performance, partout et pour tous. » Il convient d'être performant sur tous les registres, à tout moment, dans chacune des activités et des fonctions de l'entreprise. (Gaulejac, 2005, p. 63)

Comme nous l'avons remarqué précédemment, la vision et la finalité des entreprises sont limitées, dans le sens qu'elles n'incluent pas nécessairement une vision plus ou moins claire de l'homme et de sa finalité. Même si on peut en théorie, des fois, trouver de termes comme responsabilité sociale et respect d'éthique dans les énoncés de mission de plusieurs entreprises, pourtant en pratique les choses sont très différentes. La maximisation de profit prédomine. Dans cet état de choses, la performance, elle aussi, suit la rationalité instrumentale – une rationalité calculatrice avec une portée/objectif limité/incomplet qui ne voit pas le tout. Une performance sans une vision saine de l'homme et sans une finalité liée à cette vision n'a pas de valeur éthique.



La manière dont l'EFQM conçoit la performance révèle la logique dominante en management; un concept ou un comportement est toujours enclenché aux autres concepts et comportements qui le justifient. La manière dont on définit la performance en management n'est pas un cas isolé et a une portée considérable. Une mauvaise définition ou action peut contaminer toute une théorie ou une pratique. Certes, la performance est un seul exemple, mais elle est le résultat logique du contexte social, politique et économique dans lequel nous sommes situés. Dans ce sens, elle est porteuse d'un mode de pensée, de comportements, et de valeurs qui existent dans notre monde contemporain.

L'organisation scientifique du travail, largement utilisée en Europe et aux États-Unis depuis la deuxième révolution industrielle, augmente souvent la performance des manufacturiers, pourtant, puisqu'elle ne voit pas le tout, puisqu'elle a une vision parcellée de l'homme et de son monde, elle voit le travail humain comme un coût parmi d'autres qu'il faut constamment réduire afin d'augmenter la productivité. Dans cette logique, du point de vue de l'employeur, l'automatisation du travail semble le choix le plus « rationnel ». N'est-ce pas ce qu'Henri Ford a fait ? C'est ce type de rationalité qui a rendu le travail humain un simple outil pour faire de l'argent chez les employés. Le travail, dans cette logique, n'est plus une occasion pour l'homme d'exercer ses facultés et ses potentialités. Le travail et son milieu ne sont plus un contexte dans lequel l'être humain essaye de vaincre son égocentricité en s'engageant et en partageant une activité commune avec ses semblables. Le travail dans cette logique ne s'agit plus de produire de biens et de services qu'on a *vraiment* besoins<sup>94</sup> pour notre existence. Aujourd'hui, on peut aisément constater que chez un grand nombre d'employés le travail est devenu plutôt un instrument de torture au lieu d'être une activité dans laquelle l'individu trouve le sens de la vie (Schumacher, 1989).

Mais, ce n'est pas tout; l'effet domino continue. La performance, vidée d'une vision saine du monde, amène avec elle un surplus de temps. L'automatisation des manufacturiers et les chaînes de montages font de sorte qu'un bien soit produit considérablement plus vite. Avec le surplus de temps vient une plus grande quantité de biens qu'il faut injecter au

<sup>94</sup> Dans son livre intitulé *One Dimensional man*, Herbert Marcuse (1964) fait une distinction entre « false needs et true needs ». Marcuse écrit : « 'False' are those which are superimposed upon the individual by particular social interests in his repression: the needs which perpetuate toil, aggressiveness, misery, and injustice... »



marché; et bien sûr, il faut vendre ce qu'on produit. La performance et les méthodes les plus efficaces et efficientes associées avec elle, amplement propagées un peu partout dans le monde, rendront les marchés plus concurrentiels. La concurrence amène avec elle un mode de création extrêmement agressive. Désormais, il n'est plus la question de satisfaire les besoins raisonnables de la vie humaine, on commence à *créer* des besoins pour les êtres humains. Les êtres humains seront désormais réduits aux simples consommateurs. Voici une petite fenêtre à travers lequel on peut observer une partie de ce qu'on vient de dire :

Lorsque nous avons rencontré Louis Garneau dans le cadre de la préparation de cet ouvrage, il a insisté pour que nous fassions d'abord une petite visite des lieux, question de nous imprégner de l'environnement et du climat général. Que ce soit à la réception même de l'entreprise, où le slogan 'Innover ou mourir' est bien mis en évidence où ailleurs dans l'entreprise, nous avons tout de suite compris que le statu quo et la complaisance ne font pas partie des grandes valeurs privilégiées dans l'organisation. On retrouve un peu partout, dans les corridors menant d'un service à l'autre, une multitude de courtes exhortations ou simplement des mots tels que 'intuition', 'création', 'imagination', etc., suspendus au plafond ou accrochés aux murs. Il est clair qu'ici on a le devoir de faire plus que de penser et analyser : il faut imaginer, explorer, développer, innover... Et le faire sans cesse. La salle où les équipes de développement de nouveaux produits se réunissent est fascinante. S'y côtoient des œuvres d'art, des sculptures, des statues d'inspiration religieuse, des meubles de collection, le tout agencé avec goût, fantaisie et élégance. Même Tintin fait partie de la galerie. Au-delà des mots, cela peut être vu comme une autre façon d'interpeller les gens et de leur donner le goût d'être différents... et de faire différemment. (Carrier et Gélinas, 2011, p. 55)

Carrier et Gélinas (2011) étaient plus que fascinés par l'entreprise qu'ils décrivent ci-haut. Pourtant, il reste à savoir pourquoi devrait-on être si séduit par une entreprise où « on a le devoir de faire plus que de penser » ? Pourquoi il ne faut pas penser ? Qu'est-ce que ces auteurs, ou cette entreprise, essaient de nous transmettre ? « Il faut imaginer, explorer, développer, innover... Et le faire sans cesse. » Derrière ces jolis mots, on peut détecter, entre autres, un mode de pensée extrêmement égoïste; un mode de pensée dangereusement anthropocentrique qui à part la consommation de tous les ressources de cette planète, qu'en principe appartiennent à tous les êtres vivants, commence à ridiculiser les symboles spirituels, artistiques, etc., de toute l'humanité qui n'étaient certainement pas créés pour des fins que Louis Garneau utilise dans son entreprise : « S'y côtoient des œuvres d'art, des sculptures, des statues d'inspiration religieuse, des meubles de collection, le tout agencé avec goût, fantaisie et élégance ». (*Ibid.*)

On a remarqué que l'organisation scientifique du travail, l'automatisation des manufacturiers et les chaînes de montages créent un contexte hautement concurrentiel. Certes, il faut vendre les objets qui sont désormais produit à une vitesse sans précédent. Mais comme les consommateurs n'ont pas assez de temps pour consommer tous ces biens, il faut, donc, leur créer de faux besoins. Des différentes techniques et des stratégies de marketing aideront dorénavant les consommateurs rattraper ce rythme accéléré de production. C'est, entre autres, dans ce contexte que l'innovation et la créativité deviennent incontournables. Il faut innover constamment pour pouvoir survivre puisque les autres feront la même chose. C'est dans ce contexte qu'on comprend la phrase de Hobbes en ce qui concerne la concurrence. D'ailleurs dans les entreprises on voit des idées très similaires à celles de Hobbes : « Innover ou mourir » en est une. Et bien sûr, pour innover on a besoins de ressources. Encore une fois, les ressources sont limitées et notre environnement naturel ne peut plus soutenir ce rythme de production; mais on s'en fout. Il faut préserver son État, comme disait Machiavel, à n'importe quel coût.

Dès qu'on commence à adopter et à valoriser la performance de la façon qu'on le fait de nos jours dans les entreprises, on entre dans une série d'actions qui contamine tout le domaine. La valorisation excessive de la performance oblige les entreprises à, entre autres, abuser toutes les ressources naturelles, spirituelles, artistiques, etc., puisque il faut « innover ou mourir ». Autrement dit, comme disait Hobbes, « abandonner la course, c'est mourir » dans cet état de choses. Plus on surpasse ceux qui précèdent, plus on approche à la félicité, disait Hobbes. Il semble qu'en examinant l'une des valeurs, des vertus, ou des excellences centrales d'un domaine nous pouvons plus ou moins imaginer le type de comportement et d'attitudes qui le gouverne habituellement. La performance, pourtant, n'était qu'un exemple qu'on a choisi pour cette section.



## CONCLUSION

Le terme éthique dans des différentes cultures et langues peut renvoyer, entre autres, au caractère, coutume, habitude, nature ou disposition. Les systèmes d'éthiques abordent habituellement des questions comme « comment mener une bonne vie ? » et « comment atteindre le bonheur ? ». Le bien et le mal, le juste, ainsi que la responsabilité, le respect, et les droits humains sont parmi les concepts qui sont définis et utilisés dans des différents systèmes d'éthique. Ces types de questions et de concepts sont répondus et définis selon la vision du monde et le *telos* que chaque système prévoit pour l'homme. En harmonie avec la vision et le *telos* du système, l'individu passe à l'action. L'action de l'individu est rationnelle dans la mesure où elle est alignée avec la vision et le *telos* du système d'éthique en question. Le type de rationalité souvent utilisé en éthique est la rationalité pratique; une rationalité qui « vise à contrôler et à ordonner consciemment nos actions en les appuyant sur de bonnes raisons ». (Bordeleau, Ouellet, Paradis, 2011, p. 16) Les vertus sont d'autres composants importants dans les systèmes d'éthique. En général, elles sont des qualités individuelles qui habiliteront leurs possesseurs atteindre le bonheur. Une vertu est un trait de caractère qui est admirée et en conformité avec un *raisonnement moral*.

En ce qui concerne la vision et la finalité des entreprises, elles sont communiquées souvent de manière vague, à mi-chemin, ou limitée de sorte qu'on ne peut pas facilement savoir si elles contribuent au bonheur des êtres humains ou non. Souvent, on ne peut pas clairement voir pour quel type d'homme et pour quelle sorte de monde ces visions et missions sont écrites. Même si sur le papier les entreprises déclarent qu'elles sont très attentives aux règles d'éthique, la pratique d'un grand nombre d'entre eux nous montre le contraire. La rationalité qu'on utilise souvent en management, tout comme la vision et la finalité des entreprises, semble avoir une portée/objectif limitée. Il s'agit d'une rationalité calculatrice qui ne voit pas le tout. La performance est l'une des vertus fortement admirée dans les entreprises d'aujourd'hui. Pourtant, le terme vertu en management ne semble pas avoir la même signification qu'il a dans les systèmes qu'on a étudiés dans ce texte. Une vertu éthique est un trait de caractère admiré et en conformité avec un *raisonnement morale*. La



performance, tout comme la vision, la finalité, et la rationalité en management, semble viser un objectif limité, incomplet ou à mi-chemin.

La difficulté qu'éprouvent les entreprises en ce qui concerne l'application, l'interprétation et la compréhension des normes et des concepts éthiques ne semble pas être uniquement un problème de management. Le management lui-même est « toujours plongé dans une société donnée » (Déry, 2009, p. 8). Si la société en question éprouve de la difficulté pour interpréter et appliquer les normes et les concepts d'éthique, le management à lui seul ne peut rien corriger. Si notre planète ne peut plus soutenir nos activités industrielles, nous avons, d'une part, un problème de gestion mais en même temps un problème d'éthique puisque le problème d'environnement découle, entre autres, d'un certain mode de vie que la société a choisi. Dans le même ordre d'idées, si avec toute la richesse matérielle que nous avons à notre disposition sur cette planète, deux milliards deux cents millions de personnes vivent toujours dans la pauvreté, nous avons un problème de gestion, mais en même temps un problème d'éthique.

## BIBLIOGRAPHIE

- An APA Task Force Reports, (2007), « *Sexualization of Girls* » [en ligne], visité le 28 janvier 2015.  
URL: <http://www.apa.org/pi/women/programs/girls/report.aspx>
- « *Adam Smith* », (2014). *Encyclopédie Larousse* [en ligne], visité le 5 août 2014. URL :  
[http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Adam\\_Smith/144596](http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Adam_Smith/144596)
- « *Aristote* », (2014). *Encyclopédie Larousse* [en ligne], visité le 1 août 2014. URL :  
<http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Aristote/98715>
- AKTOUF, O. (2004). « Business Strategy and Dominant Economics Theories under Critics » [en ligne], visité le 31 juillet 2014. URL :  
[http://www.urosario.edu.co/Administracion/documentos/publicaciones/edicion\\_7/1--Omar-Aktouf/](http://www.urosario.edu.co/Administracion/documentos/publicaciones/edicion_7/1--Omar-Aktouf/)
- ARISTOTE, (2001). *The basic works of Aristotle*, New York, The Modern Library.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, L'antiquité grecque et latine Du moyen âge [en ligne], visité le 30 juillet 2014. URL : <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/nicom3.htm>
- ARISTOTE, *Politique*, L'antiquité grecque et latine Du moyen âge [en ligne], visité le 31 juillet 2014.  
URL : <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/politique1.htm>
- ARISTOTE, *Métaphysique*, L'antiquité grecque et latine Du moyen âge [en ligne], visité le 30 juillet 2014. URL : <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/metaphysique13pierron.htm>
- AUZIAS, D., LABOURDETTE, J-P. (2007-2008) *Petit Futé Rajasthan Inde du Nord*, Petit futé.  
Country guide, édition électronique, visité le 11 août 2014. URL :  
[http://books.google.ca/books?id=1Y08YL5WE5IC&printsec=frontcover&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.ca/books?id=1Y08YL5WE5IC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)
- Banque Mondiale et la ClimateWorks Fondation (2014). *Pour un développement intelligent face au climat* [en ligne], visité le 7 août 2014. URL :  
[http://www.wds.worldbank.org/external/default/WDSPContentServer/WDSP/IB/2014/06/23/000456286\\_20140623091118/Rendered/PDF/889080WP0v20Bo0pment0Summary0FRENCH.pdf](http://www.wds.worldbank.org/external/default/WDSPContentServer/WDSP/IB/2014/06/23/000456286_20140623091118/Rendered/PDF/889080WP0v20Bo0pment0Summary0FRENCH.pdf)
- BÉDARD, G. M., EBRAHIMI, M., SAIVES, A-L. (2011). *Management à l'ère de la société du savoir*, Montréal, Chenelière Éducation inc.

- BENTHAM, J. (1843) *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 3 [en ligne], visité le 5 août 2014. UR : <http://oll.libertyfund.org/titles/1922>
- BENTHAM, J. (1823), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Economics Liberty Library [en ligne], visité le 4 août 2014. URL : <http://www.econlib.org/library/Bentham/bnthPML.html>
- BIELLER, A. (1959). « Calvin, l'argent et le capitalisme », *La revue réformée*, 37 : p. 43-52
- BIERMAN, A. K., GOULD, J. A. (1981). *Philosophy For a New Generation*, New York, Macmillan Publishing Co., Inc.
- BLACKBURN, S. (2008). « Virtue », *The Oxford Dictionary of Philosophy* (2 rev. ed.) [en ligne], visité le 31 juillet 2014. URL : <http://www.oxfordreference.com.res.banq.qc.ca/view/10.1093/acref/9780199541430.001.0001/acref-9780199541430-e-3260?rskey=wpSK73&result=3>
- BODHI, B., (1999), *The Noble Eightfold Path, The Way to the End of Suffering*, Access to Insight, Legacy Edition [en ligne], visité le 28 juillet 2014. URL : <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/bodhi/waytoend.html>
- BORDELEAU, P., OUELLET, B., PARADIS, R. (2011). *Philosophie et rationalité: De la certitude au doute*, Canada, ERPI.
- BORDEN, J. (1983), « Seasons Of A Navajo », Peace River Films, 57 minutes.
- BORGEN, J. (2005) « Teleological Explanation », *The Oxford Companion to Philosophy* (2 ed.) [en ligne], visité le 5 août 2014. URL : <http://www.oxfordreference.com.res.banq.qc.ca/view/10.1093/acref/9780199264797.001.0001/acref-9780199264797-e-2489?rskey=CHluk4&result=2>
- Buddha Vacana, « Sivaka Sutta (la question de Sivaka) », site web, <http://www.buddha-vacana.org/fr/sutta/samyutta/salayatana/sn36-021.html#t1>
- BUCH, M. A., (1919). *Zoroastrian Ethics*, Borada, A. G. Widgery.
- Bouddhiste.org, (2010), « Éthique et préceptes », site web, <http://www.bouddhiste.org/index.php/ethique-et-preceptes-du-bouddhisme>
- CARRIER, C., GÉLINAS, S. (2011). *Créativité et Gestion, les idées au service de l'innovation*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- CHANG, H-J. (2006). *Kicking away the ladder*, London, Anthem Press.



- CHEVALLIER, J.-J. (1993). *Histoire de la pensée politique*, Paris : Édition Payot & Rivage.
- CHITKARA, M. G. (1997), *Hindutva*, New Delhi, S.B. Nangia, p. 9, édition électronique, visité le 11 août 2014. URL :  
[http://books.google.ca/books?id=zqkBNr4U7cwC&pg=PP12&lpg=PP12&dq=hindutva+chitkara&source=bl&ots=clKU56Biyu&sig=6ranXOgj9KN4RMN2VKJJky51R0k&hl=en&sa=X&ei=wePoU7m-MIwVvYASy6YCwAQ&redir\\_esc=y#v=onepage&q=hindutva%20chitkara&f=false](http://books.google.ca/books?id=zqkBNr4U7cwC&pg=PP12&lpg=PP12&dq=hindutva+chitkara&source=bl&ots=clKU56Biyu&sig=6ranXOgj9KN4RMN2VKJJky51R0k&hl=en&sa=X&ei=wePoU7m-MIwVvYASy6YCwAQ&redir_esc=y#v=onepage&q=hindutva%20chitkara&f=false)
- COHEN, S. M., CURD, P., REEVE, C. D. C. (2005). *Readings in Ancient Greek Philosophy*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, p. 645-654, édition électronique, visité le 12 août 2014. URL : <https://faculty.washington.edu/smcohen/433/arintro.htm>
- CONSTANT, B. (1997). *Écrits Politiques*, Paris, Éditions Gallimard.
- DARMESTER, J., MILLS, L. H. (1817). *The Zend-Avesta : The Vendidad*, Clarendon Press, édition électronique, p. 264, visité le 11 août 2014. URL :  
[http://books.google.ca/books?id=\\_fs2AQAAMAAJ&printsec=frontcover&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.ca/books?id=_fs2AQAAMAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)
- DÉRY, R. (2009). *Le management*, Montréal, JFD Édition.
- DHALLA, M. N., (1938). *History of Zoroastrianism*, London Toronto, Oxford University Press.
- DRIVER, J., (2009), « *The History of Utilitarianism* », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en ligne], visité le 3 août 2014. URL :  
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/utilitarianism-history>
- DRUCKER, P. F., HASSELBEIN, F. (éd.), (2008). *The Five Most Important Questions You Will Ever Ask About Your Organization*, U.S.A., Jossey-Bass.
- DUCHESNE-GUILLELMIN, J., (2014), « *Zoroastrianism* », *Encyclopaedia Britannica* [en ligne], visité le 11 août 2014. URL :  
<http://www.britannica.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/EBchecked/topic/658081/Zoroastrianism>
- DUCOR, J., (2005), « *La bienveillance et la compassion dans le bouddhisme* », *Bulletin du Centre protestant d'études*, 46e année, No. 2 [en ligne], visité le 28 juillet 2014. URL :  
<http://www.pitaka.ch/cpel.htm>
- EBRAHIMI, M. (2011). *Management : Théorie et application*, Montréal, Coop UQAM éditeur.

- « *Eudaemonism* » (2014), *Encyclopaedia Britannica* [en ligne], visité le 4 août 2014. URL : <http://www.britannica.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/EBchecked/topic//>
- FANNIN, D., FJELDSOE, M., GRIMELY, D., KRABBE, N., (2012). *Carl Nielson Studies*, vol. 5, Copenhagen, électronique édition, p. 32, visité le 11 août 2014. URL : [http://books.google.ca/books?id=US\\_FaXNhtgC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false](http://books.google.ca/books?id=US_FaXNhtgC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false)
- Famous World Trials, « *Defendants in the Major War Figures Trial* » [en ligne], visité le 3 août 2014. URL : <http://law2.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/nuremberg/meetthedefendants.html>
- FAO (2006). « *L'ombre portée de l'élevage* » [en ligne], visité le 7 août 2014. URL : <http://www.fao.org.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/docrep/012/a0701f/a0701f00.htm>
- FLEISCHACKER, S., (2013), « *Adam Smith's Moral and Political Philosophy* », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en ligne], visité le 28 janvier 2015. URL : <http://plato.stanford.edu/entries/smith-moral-political/>
- FREDE, D., (2013), « *Plato's Ethics: An Overview* », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en ligne], visité le 30 juillet 2014. URL : <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/plato-ethics/>
- FROMM, E. (1998). *The Essential Fromm, Life Between Having and Being*, New York, Continuum.
- GARFIELD, J. L., (2006), « *Buddhist Ethics* », *academia.edu* [en ligne], visité le 28 juillet 2014. URL : [http://www.academia.edu/2833485/Buddhist\\_Ethics](http://www.academia.edu/2833485/Buddhist_Ethics)
- GAULEJAC, V. de (2005), *La société malade de la gestion*, Paris, Éditions du Seuil.
- GEIRSSON, H., HOLMGREN, M. R. (2001). *Ethical Theory, A Concise Anthology*, Peterborough, Broadview Press Ltd.
- GOODSTEIN, L., (2006). « *Zoroastrians keep the faith, and keep dwindling* », *The New York Times* [en ligne], le 6 septembre 2006, visité le 28 juillet 2014. URL : [http://www.nytimes.com/2006/09/06/us/06faith.html?pagewanted=all&\\_r=0](http://www.nytimes.com/2006/09/06/us/06faith.html?pagewanted=all&_r=0)
- GYEKYE, K., (2011), « *African Ethics* », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en ligne], visité le 27 juillet 2014. URL : <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/african-ethics/>
- HAYDT, C., (2014), « *John Stuart Mill* », *Internet Encyclopedia of Philosophy* [en ligne], visité le 13 août 2014. URL : <http://www.iep.utm.edu/milljs/>
- HARDIN, G. (1968), « *La tragédie des communaux* » [en ligne], visité le 4 août 2014. URL : [http://lanredec.free.fr/polis/art\\_tragedy\\_of\\_the\\_commons\\_tr.html](http://lanredec.free.fr/polis/art_tragedy_of_the_commons_tr.html)



HENNING, B. G., (2011). « Standing in Livestock's 'Long Shadow': The Ethics of Eating Meat on a Small Planet », *Ethics & the Environment*, vol. 16 (2).

HENNING, W. B. (1951). *Zoroaster – Politician or Witch Doctor*, London, Oxford University Press [en ligne], visité le 29 juillet 2014.  
URL : [http://archive.org/stream/ZoroasterPoliticianOrWitchDoctor/PoliticianOr...\\_djvu.txt](http://archive.org/stream/ZoroasterPoliticianOrWitchDoctor/PoliticianOr..._djvu.txt)

HÉRODOTE, (430 av. J.-C.), « *On The Customs of the Persians* », Fordham University [en ligne], visité le 29 juillet 2014. URL : <http://www.fordham.edu/halsall/ancient/herodotus-persians.asp>

HOBBS. T. (2003), « Léviathan » [en ligne], visité le 2 août 2014. URL : <http://philotra.pagesperso-orange.fr/leviat1.htm>

HOBBS. T. (1640), « De la nature humaine », Université du Québec à Chicoutimi [en ligne], visité le 3 août 2014. URL : [http://classiques.uqac.ca/classiques/hobbes\\_thomas/nature\\_humaine/nature\\_humaine.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/hobbes_thomas/nature_humaine/nature_humaine.html)

HURSTHOUSE, R. (2002). « *On virtue Ethics* », England, Oxford University Press.

Inde du Nord / Rajasthan (2009-2010), « Zoroastrisme », visité le 29 juillet 2014. URL : [http://books.google.ca/books?id=5c4rUPUijbQC&pg=PA88&lpg=PA88&dq=Petit+Fut%C3%A9+Rajasthan+Inde+du+Nord+Parsis+zoroastrisme&source=bl&ots=t82jsuC2gS&sig=d-HHCPBYnDrUwBFr5SG3F91GqKQ&hl=en&sa=X&ei=Ih7YU\\_HDIIsXMsQTL14LICw&redir\\_esc=y#v=onepage&q=Petit%20Fut%C3%A9%20Rajasthan%20Inde%20du%20Nord%20Parsis%20zoroastrisme&f=false](http://books.google.ca/books?id=5c4rUPUijbQC&pg=PA88&lpg=PA88&dq=Petit+Fut%C3%A9+Rajasthan+Inde+du+Nord+Parsis+zoroastrisme&source=bl&ots=t82jsuC2gS&sig=d-HHCPBYnDrUwBFr5SG3F91GqKQ&hl=en&sa=X&ei=Ih7YU_HDIIsXMsQTL14LICw&redir_esc=y#v=onepage&q=Petit%20Fut%C3%A9%20Rajasthan%20Inde%20du%20Nord%20Parsis%20zoroastrisme&f=false)

« *Jeremy Bentham* », (2014). *Encyclopédie Larousse* [en ligne], visité le 3 août 2014. URL : <http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Bentham/108387>

KANT, E. (1785). « Fondements de la métaphysique des mœurs, 2e section » [en ligne], visité le 5 août 2014. URL : <http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/logphil/textes/textesm/Kant7.htm>

KEMERLING, G. (2011) « *Plato : Education and the Value of justice* », Philosophy Pages [en ligne], visité le 30 juillet 2014. URL : <http://www.philosophypages.com/hy/2h.htm#kinds>

KEMERLING, G. (2011) « *Aristotle : Politics and Art* », Philosophy Pages [en ligne], visité le 30 juillet 2014. URL : <http://www.philosophypages.com/hy/2t.htm#jus>

KRALAND, S., (2013) « Comment l'élevage industriel met en danger l'humanité », *Huffpost* [en ligne], visité le 7 août 2014. URL : [http://www.huffingtonpost.fr/2013/04/05/la-verite-sur-la-viande-elevage-industriel-attention-danger\\_n\\_3018870.html](http://www.huffingtonpost.fr/2013/04/05/la-verite-sur-la-viande-elevage-industriel-attention-danger_n_3018870.html)

KRAUT, R., (2014), « *Aristotle's Ethics* », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en ligne], visité le 31 juillet 2014. URL : <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/aristotle-ethics/>



- RIBOUD, F., (2009), « La crise impose de repenser le rôle de l'entreprise », *Le Monde* [en ligne], visité le 6 août 2014. URL: [http://www.lemonde.fr/idees/article/2009/03/02/la-crise-impose-de-repenser-le-role-de-l-entreprise-par-franck-riboud\\_1162147\\_3232.html](http://www.lemonde.fr/idees/article/2009/03/02/la-crise-impose-de-repenser-le-role-de-l-entreprise-par-franck-riboud_1162147_3232.html)
- LERNER, M., (1960). « *Liberalism* », *Encyclopaedia Britannica* [en ligne], visité le 5 août 2014. URL: <http://www.britannica.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/bps/additionalcontent/14/117903/liberalism>
- LEROY, M-L., (2008). « Jeremy Bentham ou la sympathie pour le plus grand nombre », *Revue du Mauss*, 31 : 122-136.
- LEVY, A., (1954). « *Economic Views of Thomas Hobbes* », *Journal of the History of Ideas*, 15: p. 589-595
- « *Liberalism* » (2014). *Encyclopaedia Britannica* [en ligne], visité le 5 août 2014. URL: <http://www.britannica.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/EBchecked/topic/339173/liberalism>
- LOPEZ, D. S. Jr., (2014), « *Nirvana* », *Encyclopaedia Britannica* [en ligne], visité le 28 juillet 2014. URL : <http://www.britannica.com.res.banq.qc.ca/EBchecked/topic/415925/nirvana>
- LOPEZ, D. S. Jr., « *Eightfold Path* », *Encyclopaedia Britannica* [en ligne], visité le 28 juillet 2014. URL : <http://www.britannica.com.res.banq.qc.ca/EBchecked/topic/181242/Eightfold-Path>
- LYSTAD, R. A., (2014), « *Africa* », *Encyclopedia Americana* [en ligne], visité le 27 juillet 2014. URL : <http://go.grolier.com.res.banq.qc.ca/>
- MACHIAVEL, N. (1952). *The Prince*, New York, A Mentor Book.
- MACHIAVEL, N. (1962), « Le Prince », Union générale d'Édition [en ligne], visité le 2 août 2014. URL : [http://classiques.uqac.ca/classiques/machiavel\\_nicolas/le\\_prince/le\\_prince.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/machiavel_nicolas/le_prince/le_prince.html)
- MACINTYRE, A. (2002). *A Short History of Ethics: History of Moral Philosophy From the Homeric Age to the Twentieth Century*, Taylor&Francis [en ligne], visité le 29 juillet 2014. URL : <http://lib.myilibrary.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/Open.aspx?id=32965>
- MACINTYRE, A. (2008). *After Virtue*, Indiana, University of Notre Dame Press.
- MALINVAU, S., GERGAUD, S. (2003). « Restaurer l'harmonie dans la Tradition Navajo : lorsque l'on chante pour Darlène », *Face à Face* [en ligne], visité le 27 juillet 2014. URL : <http://faceaface.revues.org/413>

- Matthieu Ricard (2010), « La réincarnation n'est pas la renaissance d'un 'moi' », site web, <http://www.matthieuricard.org/blog/posts/la-reincarnation-n-est-pas-la-renaissance-d-un-moi>, visité le 28 juillet 2014
- « Mercantilism » (2014), *World History: The Modern Era* [en ligne]. Visité le 5 août 2014. URL: <http://worldhistory.abcclio.com/res.banq.qc.ca/Analyze/Display/1524107?cid=9&terms=Mercantilism>
- MILL, J. S. (1863), « Utilitarianism » [en ligne], visité le 4 août 2014. URL : <http://www.utilitarianism.com/mill2.htm>
- NAILS, D., (2014), « Socrates », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en ligne], visité le 30 juillet 2014. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/socrates/>
- NARVESON, J. (2012), « Egoism and Altruism », *Encyclopedia of Applied Ethics (Second Edition)*, p. 51-55, [en ligne], visité le 14 août 2014. URL: <http://www.sciencedirect.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/science/article/pii/B978012373932200199X>
- « Nicolas Machiavel », (2014), *Encyclopédie Larousse* [en ligne], visité le 1 août 2014. URL: [http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Nicolas\\_Machiavel/130916](http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Nicolas_Machiavel/130916)
- NORIGEON, P., « Les fonctions de l'entreprises, cours magistral » [en ligne], visité le 6 août 2014. URL: <http://cgemo.free.fr/LES%20FONCTIONS%20DE%20L'ENTREPRISE.pdf>
- NOVOTNEY, A., (2012), « Money can't buy happiness », *Monitor on Psychology*, vol. 43, No. 7, p. 24.
- NUSSBAUM, M. C. (1998), « Morality and emotions », *Routledge Encyclopedia of Philosophy* [en ligne], visité le 31 juillet 2014. URL: <http://www.rep.routledge.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/article/L064>
- NUSSBAUM, M. (2008), « Bryan Magee talks to Martha Nussbaum about Aristotle » [en ligne], visité le 31 juillet 2014. URL: [https://www.youtube.com/watch?v=48wiPk\\_I0lg&index=4&list=PLA47ED0E98B0F5680](https://www.youtube.com/watch?v=48wiPk_I0lg&index=4&list=PLA47ED0E98B0F5680)
- PARRINDER, G. (1969). *Mythologies africaines*, Verona, Office Grafiche Arnoldo Mondadori.
- PINTO, K., (2004), « Middle East », *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa* [en ligne], visité le 27 juillet 2014. URL: [http://go.galegroup.com/res.banq.qc.ca/ps/retrieve.do?sgHitCountType=None&sort=RELEVANCE&inPS=true&prodId=GVRL&userGroupName=biblioquebes&tabID=T003&searchId=R1&resultListType=RESULT\\_LIST&contentSegment=&searchType=BasicSearchForm&currentPosition=1&contentSet=GALE%7CCX3424601823&&docId=GALE|CX3424601823&docType=GALE](http://go.galegroup.com/res.banq.qc.ca/ps/retrieve.do?sgHitCountType=None&sort=RELEVANCE&inPS=true&prodId=GVRL&userGroupName=biblioquebes&tabID=T003&searchId=R1&resultListType=RESULT_LIST&contentSegment=&searchType=BasicSearchForm&currentPosition=1&contentSet=GALE%7CCX3424601823&&docId=GALE|CX3424601823&docType=GALE)



- « *Physiocrat* », (2014), In Encyclopaedia Britannica [en ligne], visité le 5 août 2014. URL: <http://www.britannica.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/EBchecked/topic/458805/physiocrat>
- PINXTEN, R. (1979), « Morality and Knowledge, Teachings from a Navajo Experience », *Philosophica*, vol. 23, p. 177-199.
- PLATON, « *Hippias majeur* », L'antiquité grecque et latine Du moyen âge [en ligne], visité le 30 juillet 2014. URL : <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/hippiasmajorfr.htm>
- PLATON, « *Apologie de Socrate* », Atramenta [en ligne], visité le 30 juillet 2014. URL: <http://www.atramenta.net/lire/oeuvre36111-chapitre210631.html>
- PLATON, « *Apology* », Bartleby [en ligne], visité le 30 juillet 2014. URL: <http://www.bartleby.com/268/1/11.html>
- PLATON, « *Lettre VII : Platon aux parents et aux amis de Dion; bonheur et sagesse* », L'antiquité grecque et latine Du moyen âge [en ligne], visité le 30 juillet 2014. URL: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/lettres.htm>
- PLATON, « *République* », L'antiquité grecque et latine Du moyen âge [en ligne], visité le 30 juillet 2014. URL: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/rep1.htm>
- PLATON, « *Protagoras* », L'antiquité grecque et latine Du moyen âge [en ligne], visité le 30 juillet 2014. URL: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/protagoras.htm>
- « *Quatre nobles vérités* » (2014), Wikipédia, Encyclopédie Libre [en ligne], visité le 11 août 2014. URL: [http://fr.wikipedia.org/wiki/Quatre\\_nobles\\_v%C3%A9rit%C3%A9s](http://fr.wikipedia.org/wiki/Quatre_nobles_v%C3%A9rit%C3%A9s)
- « *realpolitik* », (2014). Larousse, Dictionnaire de français [en ligne], visité le 1 août 2014. URL: <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/realpolitik/66838?q=realpolitik#66092>
- RENOUARD, C. (2013). *Éthique et entreprise*, France, Les Éditions de l'Atelier / Les Éditions Ouvrières.
- RIGLET, M., (2011), « Histoire de la virilité », *L'Express* [en ligne], visité le 30 juillet 2014. URL: [http://www.lexpress.fr/culture/livre/histoire-de-la-virilite\\_1060632.html](http://www.lexpress.fr/culture/livre/histoire-de-la-virilite_1060632.html)
- RITZER, G. « *The weberian theory of rationalization and the mcdonaldization of contemporary society* » [en ligne], visité le 6 août 2014. URL: [http://atgstg01.pineforge.com/upm-data/16567\\_Chapter\\_2.pdf](http://atgstg01.pineforge.com/upm-data/16567_Chapter_2.pdf)
- ROBIN, M-M. (2008), « *The World According to Monsanto* » [en ligne], 108 min, visité le 6 août 2014. URL: [https://www.youtube.com/watch?v=N6\\_DbVdVo-k](https://www.youtube.com/watch?v=N6_DbVdVo-k)



- ROBINS, L. (1945). *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London, Macmillan.
- ROTHBARD, M. N. (2009). *Man, Economy, and State with Power and Market*, Auburn, Ludwig von Mises Institute.
- ROUSSEAU, J-J. (1762). « *Emile, or Education* », Online Library of Liberty [en ligne], visité le 30 juillet 2014. URL: <http://oll.libertyfund.org/titles/2256>
- ROUSSEAU, J-J., « Lettre à d'Alembert », memo [en ligne], visité le 2 août 2014. URL: [http://www.memo.fr/article.asp?ID=JJR\\_REL\\_034](http://www.memo.fr/article.asp?ID=JJR_REL_034)
- RUSSELL, B. (1947), *History of Western Philosophy*, Great Britain, George Allen and Unwin LTD.
- SAVOIA-VIZZINI, G., « *Zoroastrian Religion* », The Circle of Ancient Iranian Studies [en ligne], visité le 29 juillet 2014. URL: [http://www.cais-soas.com/CAIS/Religions/iranian/Zarathushtrian/zoroasrianism\\_faq.htm](http://www.cais-soas.com/CAIS/Religions/iranian/Zarathushtrian/zoroasrianism_faq.htm)
- SEARS, D. O., PEPLAU, L. A., FREEMAN, J. L., TAYLOR, S. E. (1988), *Social Psychology*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- SEN, A. (2012), *L'idée de justice*, France, Flammarion.
- SHUMACHER, E. F. (1989), *Small Is Beautiful: Economics as if People Mattered*, U. S. A., Harper Perennial.
- SIMON, P-H. (1950), *L'homme en procès*, Neuchâtel, Les Éditions de la Baconnière à Boudry, p. 8.
- SINGER, P., (2014), « *Ethics* », *Encyclopaedia Britannica* [en ligne], visité le 28 juillet 2014. URL: <http://www.britannica.com/res.banq.qc.ca/EBchecked/topic/194023/ethics>
- SKINNER, Q., (2013), « *How Machiavellian was Machiavelli?* », The University of York [en ligne], visité le 1 août 2014. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=gH-NxQmf87k>
- SMITH, A. (1), (1776), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Methuen & Co., Ltd [en ligne], visité le 28 janvier 2015. URL: <http://www.econlib.org/library/Smith/smWN3.html>
- SMITH, A. (2), (1776), *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations, Extraits*, Union générale d'Édition [en ligne], visité le 28 janvier 2015. URL: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Smith\\_adam/richeesse\\_des\\_nations\\_extraits/richeesse\\_nations\\_extraits.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Smith_adam/richeesse_des_nations_extraits/richeesse_nations_extraits.pdf)

SMITH, A. (3), (1776), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Marxists Internet Archive [en ligne], visité le 28 janvier 2015. URL: <https://www.marxists.org/reference/archive/smith-adam/works/wealth-of-nations/book05/ch01c-2.htm>

SMITH, A., (1853), *The Theory of Moral Sentiments*, London, Bohn's Standard Library.

SMITH, S. B., (2006), (deuxième vidéo), « *Introduction to Political Philosophy : Socratic Citizenship: Plato's Apology* », Yale University courses [en ligne], visité le 30 juillet 2014. URL: [http://www.youtube.com/watch?v=oFglU\\_ED4h0](http://www.youtube.com/watch?v=oFglU_ED4h0)

SMITH, S. B., (2006), (troisième vidéo), « *Introduction to Political Philosophy : Socratic Citizenship: Plato's Crito* », Yale University courses [en ligne], visité le 30 juillet 2014. URL: [http://www.youtube.com/watch?v=PsRexM78\\_Vk](http://www.youtube.com/watch?v=PsRexM78_Vk)

SMITH, S. B., (2006), (quatrième vidéo), « *Introduction to Political Philosophy : Philosophers and Kings* », Yale University courses [en ligne], visité le 30 juillet 2014. URL: [http://www.youtube.com/watch?v=nVQKbQVc2\\_w](http://www.youtube.com/watch?v=nVQKbQVc2_w)

SMITH, S. B., (2006), (cinquième vidéo), « *Introduction to Political Philosophy : Philosophers and Kings* », Yale University courses [en ligne], visité le 30 juillet 2014. URL: [http://www.youtube.com/watch?v=2oxMP8\\_pWLw&list=SP8D95DEA9B7DFE825](http://www.youtube.com/watch?v=2oxMP8_pWLw&list=SP8D95DEA9B7DFE825)

SMITH, S. B., (2006), (sixième vidéo), « *Introduction to Political Philosophy : Philosophers and Kings* », Yale University courses [en ligne], visité le 30 juillet 2014. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=BXthvnZ8ghw&list=SP8D95DEA9B7DFE825>

SMITH, S. B., (2006), (septième vidéo), « *The Mixed Regime and the Rule of Law : Aristotel's Politics I, III* », Yale University courses [en ligne], visité le 30 juillet 2014. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=fy8lwYCTMA&list=SP8D95DEA9B7DFE825>

SMITH, S. B., (2006, (dixième vidéo), « *Introduction to Political Philosophy : New Modes and Orders : Machiavelli's The Prince* », Yale University courses [en ligne], visité le 30 juillet 2014. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=u2FANdhTDyI>

SMITH, S. B., (2006), (douzième vidéo), « *Introduction to Political Philosophy : The Sovereign State : Hobbes' Leviathan* », Yale University courses [en ligne], visité le 30 juillet 2014. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Y3S1uqgGfB4>

SMITH, S. B., (2006), (quatorzième vidéo), « *Introduction to Political Philosophy : The Sovereign State : Hobbes' Leviathan* », Yale University courses [en ligne], visité le 30 juillet 2014. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=lyZJ1IDULNw&list=SP8D95DEA9B7DFE825>



- SOLEIL, C. (2013), *Manger avec les anciens, actualiser le bon sens des maîtres de passé*, Paris, Éditions Publibook, édition électronique, visité le 11 août 2014. URL: [http://www.publibook.com/librairie/images/9782342003376\\_d.pdf](http://www.publibook.com/librairie/images/9782342003376_d.pdf)
- SPIROUX DE VENDÔMOIS, J., ROULLIER, F., CELLIER, D., SÉRALINI, G-E. (2009), « *A Comparison of the Effects of Three GM Corn Varieties on Mammalian Health* », *International Journal of Biological Sciences*, 5(7), p. 706-726.
- SUMEDHO, A., (1992), « Les quatre nobles vérités », Amaravati Publications [en ligne], visité le 28 juillet 2014. URL: <http://dhammasukha.free.fr/biblio/4NoblesVerites.html>
- TAYLOR, C. C. W. (2005), « *Eudaimonia* », *The Oxford Companion to Philosophie* 2(ed.) [en ligne], visité le 31 juillet 2014. URL: <http://www.oxfordreference.com.res.banq.qc.ca/view/10.1093/acref/9780199264797.001.0001/acref-9780199264797-e-812?rsk=hWweXH&result=2>
- TAYLOR, C. (1992), *Grandeur et misère de la modernité*, Canada, Éditions Bellarmin.
- The Centre for Civic Education et WTP Films, (2009), « The Navajo Nation Experience, Part 2 » [en ligne], 9 minutes. visité le 27 juillet 2014. URL: <http://www.civiced.org/wtp-the-program/professional-development/advanced-content-seminars/navajo-nation>
- « *The Four Noble Truths* » (2009), *The British Broadcasting Corporation* [en ligne], visité le 28 juillet 2014. URL: [http://www.bbc.co.uk/religion/religions/buddhism/beliefs/fournobletruths\\_1.shtml](http://www.bbc.co.uk/religion/religions/buddhism/beliefs/fournobletruths_1.shtml)
- « *Thomas Hobbes* », (2014). *Encyclopédie Larousse* [en ligne], visité le 2 août 2014. URL: [http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Thomas\\_Hobbes/124041](http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Thomas_Hobbes/124041)
- THUAN, T. X., (2000), « Science et bouddhisme : à la croisée des chemins », L'université Interdisciplinaire de Paris [en ligne], visité le 28 juillet 2014. URL: [http://www.vipassana.fr/Textes/Trinh\\_Xuan\\_Thuan\\_Science\\_et\\_Bouddhisme\\_a\\_la\\_Croisee\\_des\\_Chemins.htm](http://www.vipassana.fr/Textes/Trinh_Xuan_Thuan_Science_et_Bouddhisme_a_la_Croisee_des_Chemins.htm)
- TUCCI, G., NAKAMURA, H., REYNOLDS, F. E., KITAGAWA, J. M., LOPEZ, D.S. JR., et SNELLGROVE, D. L., (2014), « *Buddhism* » *Encyclopaedia Britannica* [en ligne], visité le 28 juillet 2014. URL: <http://www.britannica.com.res.banq.qc.ca/EBchecked/topic/83184/Buddhism>
- VAN DOOREN, I. (1987), « *Navajo Hooghan and Navajo Cosmos* », *The Canadian Journal of Native Studies*, VII, vol. 2, p. 259-266.
- YOUNG, D. A., (2009), « *Bowing to Your Enemies: Courtesy, Budo, and Japan* », *Philosophy East and West*, vol. 9, No. 2, p. 188-215.